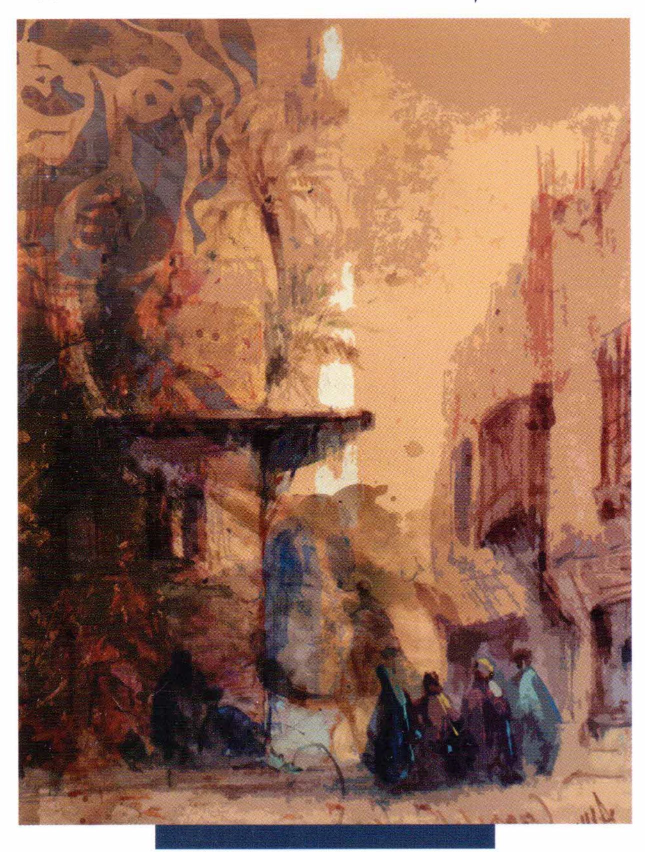
الزحف غير المقدّس

تأميم الدولة للدِّين



د. سيف الدين عبد الفتّاح



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

هذا الكتاب

يبحث هذا الكتاب في مستقبل المواطنة في علاقتها بالدِّين والسلطة، باعتبار الدولة المتغيّر الأساس، والدِّين متغيّر العلاقة، والمواطنة متغيّر وسط لبحث العلاقة. يبدأ البحث بـ **مقدّمات في المنهج**، حيث عرض د. عبد الفتّاح الإشكالات التي واجهته في موضوع المواطنة، من حيث عدم استجابة موضوع البحث لأدوات المنهج التقليدي، فاستبدل بذلك قراءة المجتمع كنص، باعتبار أن المواطنة تشير إلى نماذج تكرارية داخل نصّ المجتمع.

وتحت عنوان: **مفهوم الدِّين قبل الزحف: رؤية في مفهوم الدِّين الشامل**، يحاول المؤلف فهم طريقة زحف الدولة على الدِّين، زحفاً غير مقدّس، محاولة احتكار مساحته أو تلوينها أو تهميش فعالياته. فيرى أن الدِّين يشمل جميع فاعليات الحياة، وهو شبكة من المقاصد الكليّة تبدأ بحفظ الدِّين وتنتهي بحفظ الإنسان.

ثم يتناول **مفهوم الدولة والبحث عن المواطنة المصريّة**، موضّحاً الفرق بين نشأة الدول القوميّة في الغرب وفي بلادنا حيث تحوّلت الدول في بلادنا إلى سلطة ثم إلى فرد حاكم مستبد.

وفي الفصل الأخير، **مفهوم الزحف على الدِّين وتأميمه** يطرح المؤلف التساؤلات التالية: ماذا يعني الزحف على الدِّين والظواهر التي تتعلّق به؟ وإلى ماذا يمكن أن تشير صفة الزحف «غير المقدّس» للدولة على الدِّين، والذي كان ضمن جملة «تأميم الدولة للدِّين»؟.

الثمن: **٥** دولارات
أو ما يعادلها

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء

المكتب الرئيسي ـ بيروت

هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-614-431-116-5



الزحف غير المقدس

تأميم الدولة للدين

الزحف غير المقدس

تأميم الدولة للدين

د. سيف الدين عبد الفتاح


الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

عبد الفتاح، سيف الدين
الزحف غير المقدس: تأميم الدولة للدين/ سيف الدين عبد الفتاح.
١٧٦ ص.
ببليوغرافية: ص ١٦٩ - ١٧٦.
ISBN 978-614-431-116-5
١. الدين والدولة. ٢. المواطنة. أ. العنوان.
320

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com
القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ محمول: ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org
الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ محمول: ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الفرد في بلادنا

مواطن.. أو سلطان

ليس لدينا إنسان

الشاعر أحمد مطر

المحتويات

الفصل الأول

مقدمات في المنهج
بين اللياقة المنهجية وفاعلية المنهج

لا أدري لماذا كان هذا البحث ـ بعد طيلة أكثر من ثلاثين عامًا أمارس فيها البحث العلمي ـ دافعًا لي لأتساءل حول أسئلة مبدئية: ما هي وظيفة البحث والباحث؟ ما علاقة التنظير بإصلاح المجتمعات؟! وكيف يمكن دراسة موضوع مثل المواطنة؟

أسئلة تواردت على ذهني حينما كُلفت ببحث عن المواطنة. وبدا أن البعض يتوقع مني دراسة على نسق معين يكون مدخلي فيها العلمانية، والبعض الآخر توقع أن أبحث في مشاكل الأقباط والمواطنة، وآخرون ربما رأوا أن قضية الهوية والمدخل منها هو الأنسب، ولا بأس من إشارة البعض عليَّ بدراسة الدستور، وملاحظة تقارير التنمية البشرية، والتنمية الإنسانية العربية[1].

---

(١) انظر في ذلك: سلسلة تقارير التنمية البشرية والتنمية الإنسانية العربية الأخيرة، خاصة: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣ (نحو إقامة مجتمع المعرفة) (عمّان: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، ٢٠٠٣). قارن في هذا المقام بعض الرؤى النقدية لـ تقرير التنمية الإنسانية للعام ٢٠٠٢ في: منير الحمش (محرر)، حلقة نقاشية حول تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢).

كل هؤلاء توقعوا أن تمارس نفس الرطانة العلمية والبحثية الأكاديمية، وربما أشاروا من طرف خفي إلى الإجراءات البحثية والمنهجية المتعارف عليها وورثناها، والعودة إلى مصادر بعينها لا نغادرها، وأجندة بحثية وموضوعات صار الخروج عنها وعليها مُروقًا، والتعديل فيها أو الاعتراض على مسارها هرطقةً بحثية وزندقة علمية.

فطفقت أستكشف مصادر أشاروا بها، وأدوات مستبطنة فيها، ومناهج اهتممت بفحصها، إلا أنني شعرت وبشكل كبير أن استجابة كل ذلك كانت قليلة وربما كليلة، وشعرت أن بعض ما أردت أن أبدأ به في عملية التنظير من بيان مفاهيم والتمييز فيما بينها أمور تستر الظاهرة ولا تجليها. نحن أمام ظواهر ثلاث، وعوامل تمثلها: الدولة، الدين، المواطنة. الدولة المتغير الأساسي، والدين متغير العلاقة، والمواطنة وَسَطٌ لبحث العلاقة. عملية أظنها معقدة. إن كل واحد منها يعاني من غموض في التطبيق، خاصة حينما يكون مجال الدراسة مصر.

ثم خطر في ذهني أن الباحث مهمته الجلاء والبيان، والفحص والتحقيق، فما بال هذا البحث كلما اقتربت منه بما هو متعارف عليه لا يستجيب ولا يحقق مبادئ تتعلق باللياقة المنهجية وفاعلية المنهج؟!

وبدا لي أنه من الضروري قراءة المجتمع كنص(٢): نص

---

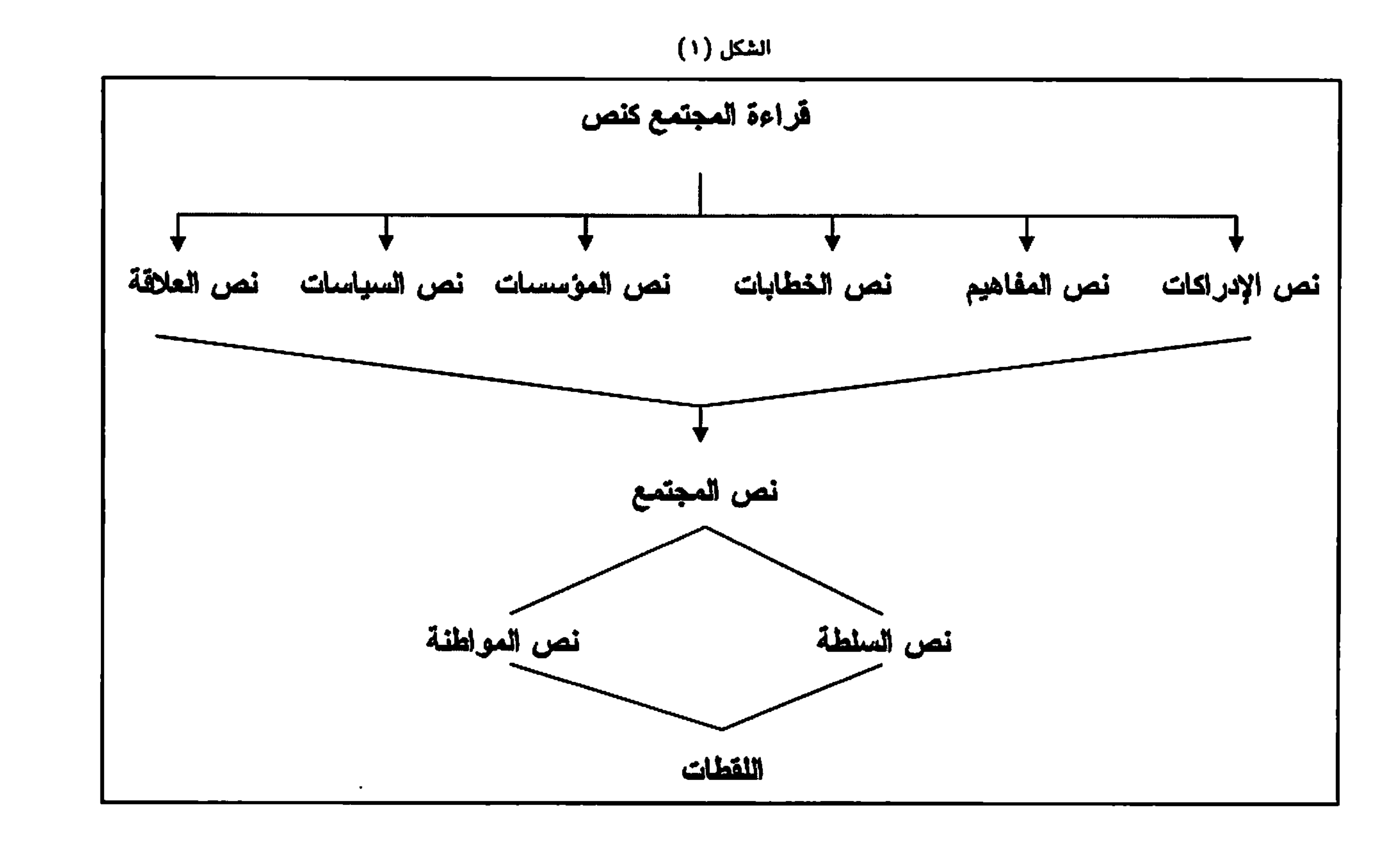
(٢) انظر في فكرة المجتمع كنص وكشبكات علاقات ومخرجات: عمر أوكان، مدخل لدراسة النص والسلطة (بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص١٤ وما بعدها. ويشير هذا الكتاب إلى دراسات ميشيل فوكو في هذا المقام. وهي دراسات وجب الوقوف عند بعض معانيها وإشاراتها في هذا المقام، قرّب إلى هذا: محمد فكري الجزار، فقه الاختلاف: مقدمة تأسيسية في نظرية الأدب (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩)، ص١٩ وما بعدها.

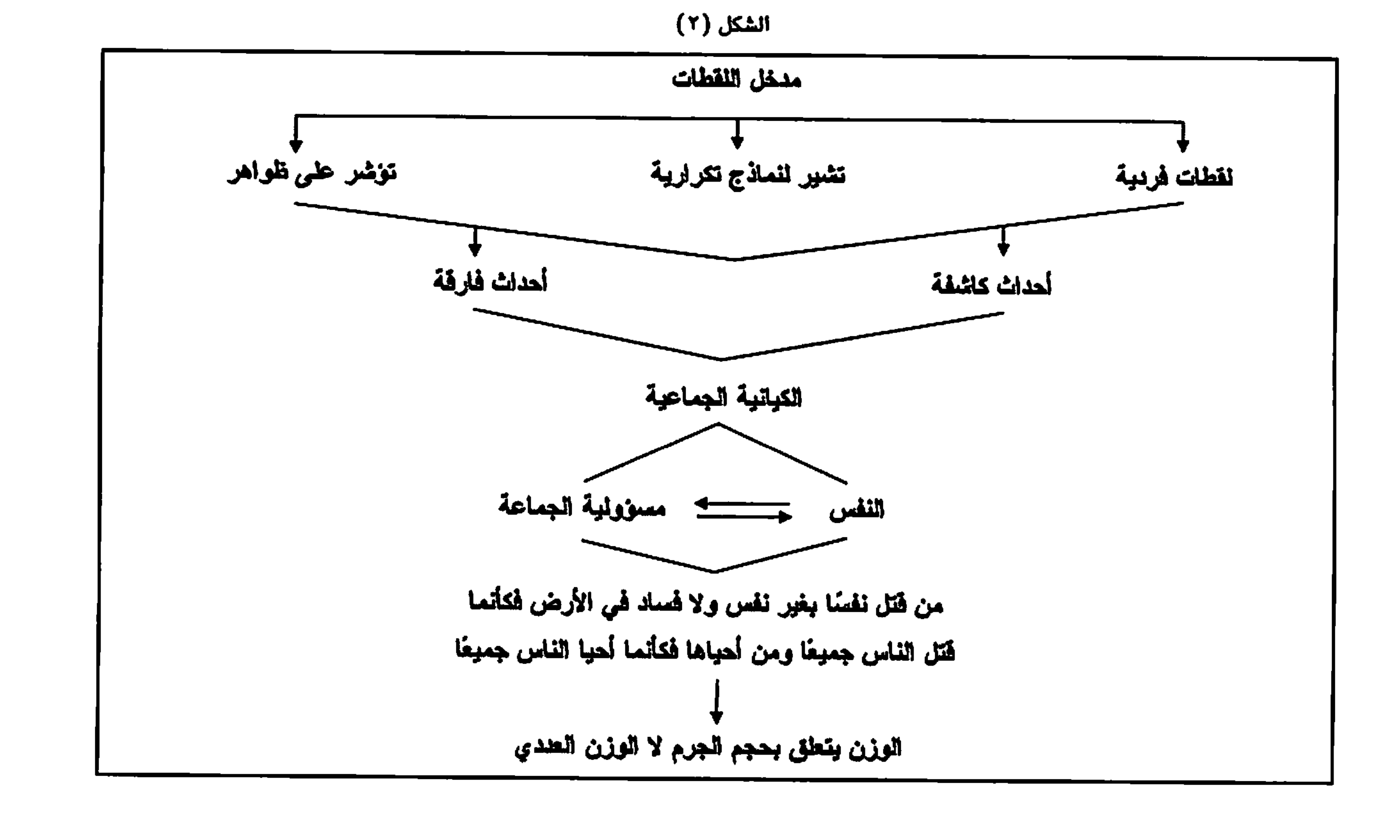
الإدراكات، ونص المفاهيم، ونص الخطابات، ونص السياسات، ونص المؤسسات، وأخيرًا نص شبكة العلاقات على تنوع مستوياتها وتعدد أطرافها، وأن قراءة النص المجتمعي يمكن أن تعكسه مصادر غير تقليدية ومادة معلومات مختلفة، تغلب على معظمها فكرة «اللقطات» من خلال حادثات تبدو فردية، ولكنها بالنظر العميق غير ذلك، وبالنظر الدقيق فهي إن لم تمثل ظاهرة فإنها تؤشر عليها، وهي لقطات كالبؤرة المجمعة للصورة والعدسة اللامّة للحدث وبلّورته. (انظر الأشكال ١، ٢، ٣).

قد يقول البعض: إنها أحداث فردية، ولكن المواطنة تشير إلى نماذج تكرارية داخل نص المجتمع، وهذه الأحداث تعد أحداثًا كاشفة وفارقة على فرديتها، قد لا يماثلها أي حدث حتى لو قام الباحث ببحث ميداني مع اتساع مساحته أو عينته.

نعم، قلت: إن الأمر في بحث المواطنة لا يحتمل تلك الرطانة المعتادة التي تستر حال المواطن والمواطنة أكثر مما تكشفهما؛ فكيف نبحث إذن عن الزحف، وممارسات الدولة فيه، وتأميم الدولة لمساحات الدين؟ وكيف نبحث عن حال المواطن في كل هذا؟! كيف تمارس هذه الأمور ضمن فكرة «المعرض» التي أشار إليها تيموثي ميتشيل في كتابه استعمار مصر، حينما يشير إلى أن الدولة القوية قد لا تكون ورثت الدولة في الغرب؛ بل ورثت بنية الاستعمار التنظيمية والنظامية، وهذه مفارقة جعلت الدولة في فاعليتها الاحتكارية لا قدرتها على استيعاب عناصر الإرادات المتعددة والقوى المتجددة من عنف وكل الأمور التي تشير إلى استيعاب الصيغ التقليدية والصيغ الحديثة في التعددية السياسية.

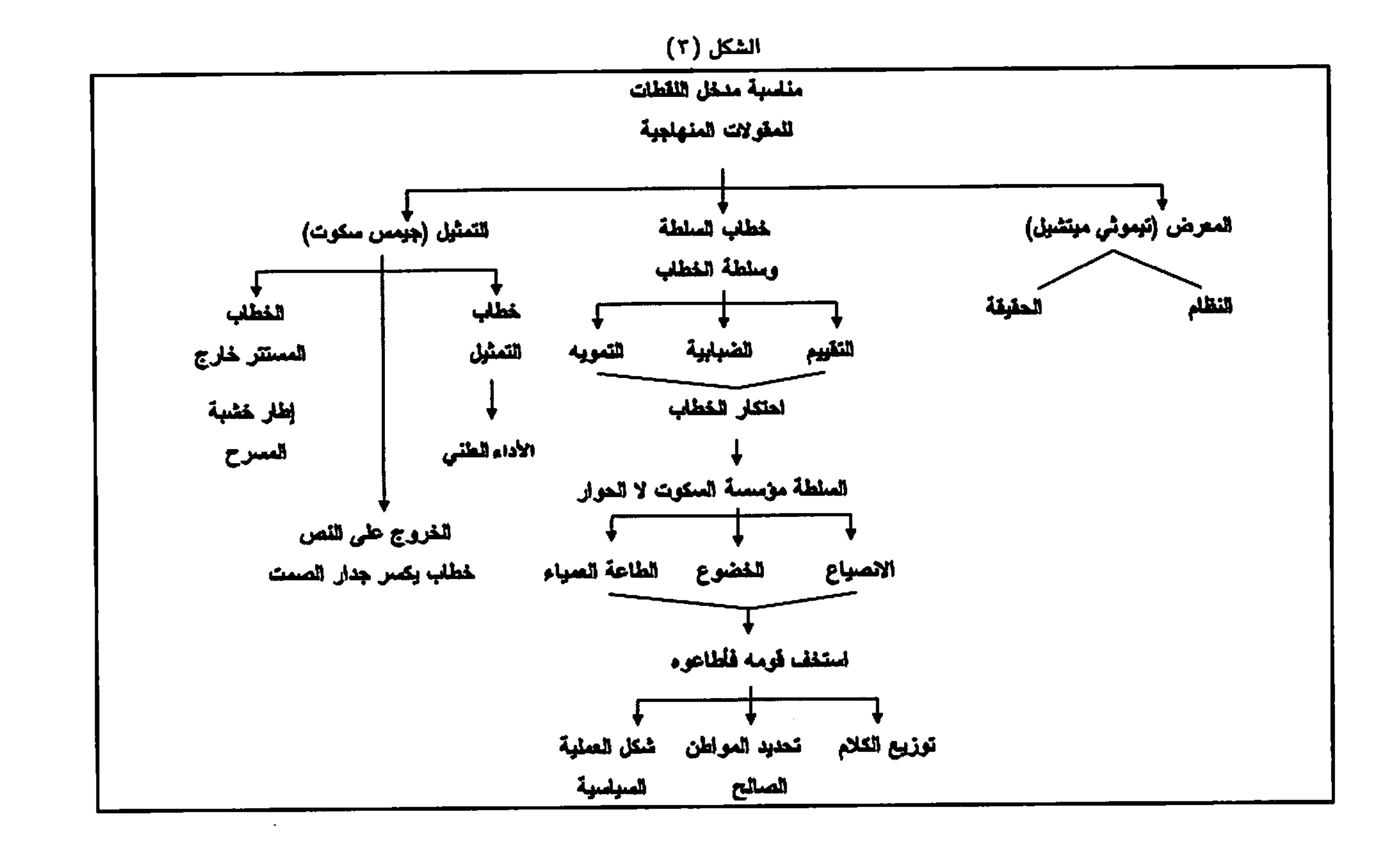
الشكل (١)


قراءة المجتمع كنص
نص الإدراكات
نص المفاهيم
نص الخطابات
نص المؤسسات
نص السياسات
نص العلاقة
نص المجتمع
نص السلطة
نص المواطنة
اللقطات


مدخل اللقطات
لقطات فردية
تشير لنماذج تكرارية
تؤشر على ظواهر
أحداث كاشفة
أحداث فارقة
الكيانية الجماعية
النفس
مسؤولية الجماعة
من قتل نفسًا بغير نفس ولا فساد في الأرض فكأنما
قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا
الوزن يتعلق بحجم الجرم لا الوزن العددي

الشكل (٢)

الشكل (٣)


مناسبة مدخل اللقطات
للمقولات المنهاجية
المعرض (تيموثي ميتشيل)
النظام
الحقيقة
خطاب السلطة
وسلطة الخطاب
التقييم
الضبابية
التمويه
احتكار الخطاب
السلطة مؤسسة السكوت لا الحوار
الانصياع
الخضوع
الطاعة العمياء
استخف قومه فأطاعوه
توزيع الكلام
تحديد المواطن
الصالح
شكل العملية
السياسية
التمثيل (جيمس سكوت)
خطاب
التمثيل
الأداء العلني
الخروج على النص
خطاب يكسر جدار الصمت
الخطاب
المستتر خارج
إطار خشبة
المسرح

فكرة المعرض فكرة رئيسة يستكشف من خلالها ميتشل المناهج الخاصة للنظام والحقيقة.. هو عام يبدو كل شيء فيه منظمًا ومرتبًا كما لو كان شيئًا معروضًا أمام مراقب، يترافق معه تمثيل واقع خارجي[٣].

لا يشير الاستعمار في حركة المعرض إلى مجرد واقع وجود استعماري أوروبي بل إلى تطور مناهج جديدة للسلطة السياسية، ويبين الكتاب أن هذه المناهج الاستعمارية هي جوهر كل سلطة سياسية حديثة، ويقوم الكتاب على تحليل لطبيعة هذا النوع الجديد من السلطة ... إن جميع التحولات الاستعمارية التي يُعدّ بها إدخال «النظام» و«المعنى» كان في الوقت نفسه مجالات لخلق هذا الواقع الجديد للسلطة[٤].

إن إعطاء مفهوم للسلطة ربما سيكون أكثر سلطوية؛ لأنه سيدعي لا محالة أنه القويم والسليم، وبذلك سيضمن بل ويمارس قهرًا ملحوظًا. فالتعريف ليس فقط هو تحديد العلاقات بين الدالّ والمدلول، وإنما هو فرض المفاهيم على الأشياء، حينما نقول: إن المفاهيم تبنى على الأرض لا نغادر الحقيقة[٥].

---

(٣) في إطار فكرة «المعرض» التي أشار إليها تيموثي ميتشل يمكن مراجعة كتابه المهم: استعمار مصر، ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠)، ص١٩ وما بعدها.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ص١٩٢ (هذه الفكرة تناثرت في مواضع أخرى كثيرة من الكتاب؛ إذ تعد هذه الإشارة واحدة من الأفكار الحاكمة في تناول ميتشل لقضية السلطة والمجتمع).

(٥) المصدر نفسه، ص٢٢٩ وما بعدها. وضمن هذا السياق يمكن ملاحظة مفهوم مجتمع «الفُرجة»: عبد السلام بنعبد العالي، سوسيولوجيا الواقع (بيروت: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩)، ص١٠١.

خطاب السلطة ونصوصها: لا يشكل الوضوح الهدف الأساسي للخطاب؛ بل على العكس يسعى إلى تعتيم وتضبيب الرسالة عن طريق خلق الصيغ اللغوية المضادة والملتبسة من أجل قطع الطريق على كل جدل عقلي أو معارضة منطقية؛ وذلك لأن هدفه الرئيس ليس الإقناع والمجادلة وإنما الانصياع والخضوع والطاعة العمياء لصالح المتكلم. فخطاب السلطة شامل ونهائي ولا يحتاج إلى تعليق، فكلما «تقلصت قيمة الرسالة الدلالة، زادت قدرتها على الإقناع»؛ ولذلك كانت السلطة مؤسسة على السكوت لا على الحوار(٦).

ويبقى السيد (صاحب السلطان) في الأخير دائم الحضور والمراقبة لتوزيع الكلام، وتحديد المواطن الصالح، وشكل العملية السياسية والتعامل. حضور القائد رمزيًا في كل مناسبة يزيد من وزنه، ويجعله أكثر قدرة على السيطرة والاستمرار.

صاحب السلطة لا يمنع أن ينظر إلى أولئك الذين هم أدنى منه أنهم مجبرون على التوسل إليه وسؤال خاطره في كل لحظة؛ بمعنى أنهم لا يتعين عليهم أن يفعلوا ما يأمرهم به وحسب، بل عليهم كذلك أن يفكروا كما يريدهم هو أن يفكروا، وفي أغلب الأحيان يكون من الواجب عليهم أن يستبقوا أفكاره استجلابًا لمرضاته(٧).

وضمن هذا، فإن السلطة تطلب من المواطن «**التمثيل**» الذي فُرض عبر مجرى التاريخ على الأكثرية الساحقة من البشر، ونعني بهذا «**الأداء العلني الذي يفرض على أولئك الأشخاص أن يؤدوه..**».

---

(٦) انظر في هذا المقام الذي يجعل السلطة مؤسسة على السكوت لا الحوار: عمر أوكان، **مدخل لدراسة النص والسلطة** (بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩١)، ص٢١.

(٧) انظر في ذلك: لابواسييه، «العبودية المختارة،» في: هشام علي حافظ، جودت سعيد وخالص جلبي، **كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد؟**، ط ٢ (بيروت: رياض الريس للنشر، ٢٠٠٢)، ص٥٣ ـ ١٠٧، انظر أيضًا تعقيب جودت سعيد، ص١٠٩ ـ ١٥٠.

إن فكرة «**التمثيل**» تكمل فكرة «**المعرض**» في الظاهرة، لكنها تفرز أيضًا عملية الخطاب المستتر لوصف الخطاب الذي يدور خارج إطار خشبة المسرح؛ أي فيما وراء الرقابة المباشرة التي يمارسها أصحاب السلطة.

وأحيانًا يبرز خطاب يُحدث شرخًا في سطح الصمت والتوافق في عملية التمثيل، إنه خروج على النص(٨).

إنها أمور من الأهمية بمكان حينما ندرس خطاب السلطة والمجتمع كنص بصدد موضوع المواطنة، والذي يعبر عن الإطار القانوني والسياسي لممارسة حقوق المواطنة وتحمُّل واجباتها على أرض الواقع.. ومفهوم المواطنة يتطلب وجودُه إقرارَ مبادئ، والتزامَ مؤسسات، وتوظيف أدوات وآليات تضمن تطبيقه على أرض الواقع(٩). المواطنة وفق هذا التصور بنية من المستلزمات والمقومات، وبنية فكرية وقيم، وبنية حقوقية ودستورية وقانونية، وبنية مؤسسية، وكذا بنية تتعلق بالسياسات والممارسات.

وهي من المفاهيم الشاملة، والتي تستدعي غيرها من مفاهيم

---

(٨) ضمن عملية «التمثيل» لاحظ كتاب جيمس سكوت المهم والذي نجعله مفهومًا مكملًا للمعرض: جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥)، الفصل ١: «ما وراء الحكاية الرسمية،» ص١٣ وما بعدها.

(٩) مفهوم المواطنة في حاجة إلى بحث مستقل، وهو من المفاهيم التي يجب الاهتمام بها؛ لما يشير إليه من مفهوم منظوم، تتعدد شبكة المفاهيم الداخلة فيه أو المتعلقة به أو المتولدة عنه. انظر في هذا المقام بعض المقالات المهمة حول هذا المفهوم وارتباطاته: علي خليفة الكواري، محرر، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١)، وانظر أيضًا: روبير بيلو، **المواطن والدولة**، ترجمة نهاد رضا، ط ٣ (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٣)، ص١٠ وما بعدها.

حقوقية وسياسية. المفهوم بهذا الاعتبار «مفهوم منظومة» يشير إلى الحقوق الإنسانية الأساسية، والحقوق المدنية والسياسية، فضلًا عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وكذا الحقوق الجماعية، وهي تتعلق بكافة مجالات النشاط الإنساني (الشخصي والخاص والعام والسياسي)[١٠]. (انظر الشكل ٤).

في هذا السياق الجامع بين الدين والدولة والمواطنة ومصر تتولد عناصر منهجية تشير إلى القراءة للمجتمع كنص، وضمن هذه الرؤية تحاول دراسة:

- تركيب العنوان (مفهوم الدين الشامل، مفهوم الدولة والبحث عن المواطنة المصرية، مفهوم الزحف على الدين وتأميمه). (انظر الشكل ٥):

أولًا: الإداركات ودراسة المواطنة المصرية:

١ ـ الزحف على عالم المفاهيم والمدركات.

٢ ـ الإدراكات المتبادلة والمواطنة المصرية.

٣ ـ قراءة نص المجتمع في نصوص أدبية.

٤ ـ صياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية.

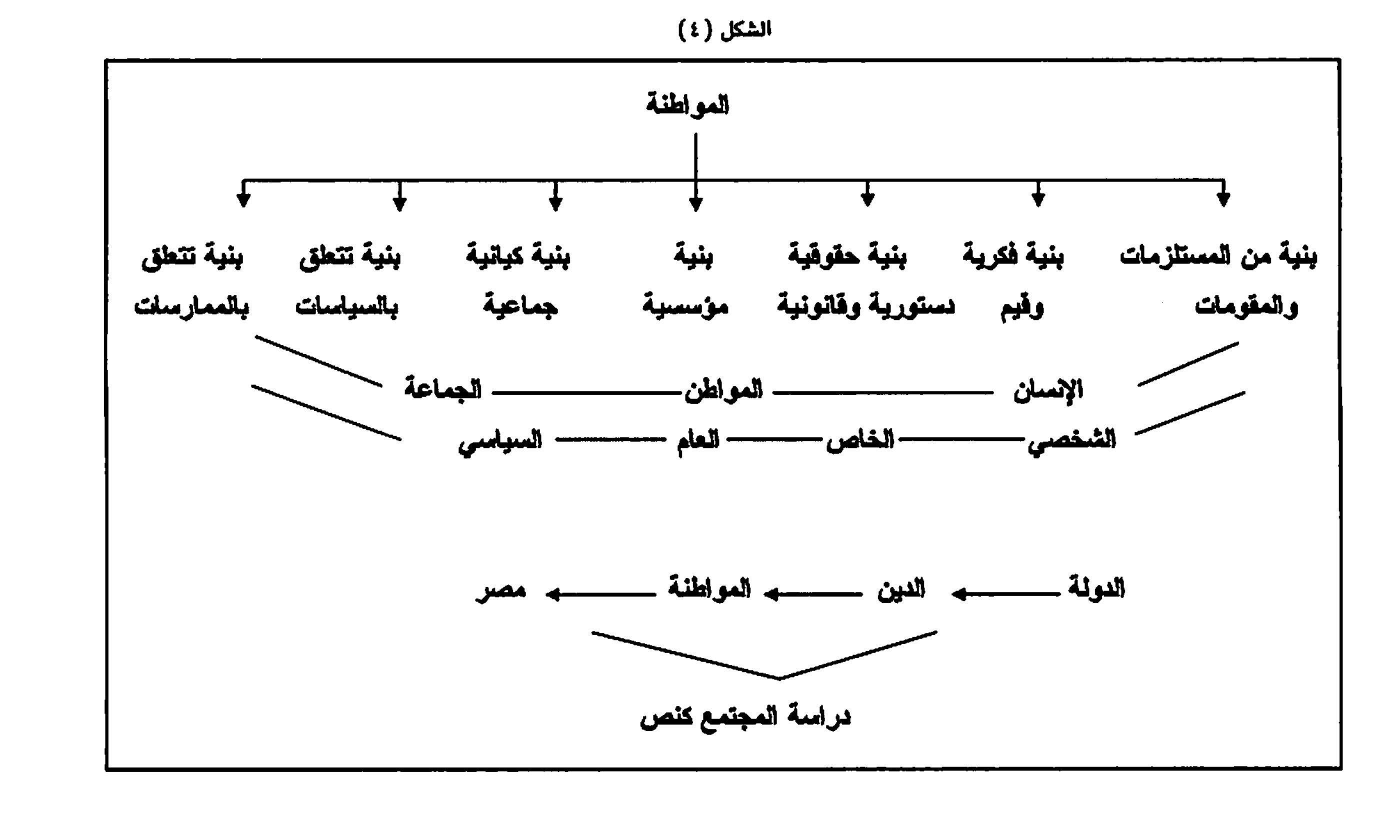
ثانيًا: دراسة السلوكيات والسياسات والعلاقات والمواطنة المصرية.

ثالثًا: الزحف على المؤسسات السياسية الأساسية والدينية وعمليات التنظيم.

---

(١٠) انظر أيضًا عن المواطنة كمفهوم شامل وارتباطاته بعملية التربية وجوهر السياسة: ناصيف نصار، في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا ـ ٢١؟ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠). قرّب وراجع مفهوم المواطنة والوطنية والمواطن في: عبد الكريم غلاب، أزمة المفاهيم وانحراف التفكير (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص٥١ ـ ٦٦.

الشكل (٤)


المواطنة
بنية من المستلزمات والمقومات
بنية فكرية وقيم
بنية حقوقية دستورية وقانونية
بنية مؤسسية
بنية كيانية جماعية
بنية تتعلق بالسياسات
بنية تتعلق بالممارسات
الإنسان
المواطن
الجماعة
الشخصي
الخاص
العام
السياسي
الدولة
الدين
المواطنة
مصر
دراسة المجتمع كنص

الشكل (٥)

تركيب العنوان

مفهوم الدين الشامل

الدين يشمل فاعليات الحياة والمعاش

*إيمان يعمر الدنيا
*عقيدة تؤسس حضارة
*عبادة تربي مجتمعاً

الصلاح
الصلاحية
المصلحة
الإصلاح

مقاصد كلية عامة

دين الحياة — دين الواقع

جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً

الأرض المسجدية

عمارة ← عمارة
المساجد ← الكون

تجري لفاعلية الناس في الكيفية التي تكون بها الأرض مسجداً وطهوراً

مفهوم الدولة والبحث عن المواطنة

السيادة في الدولة القومية والألوهية البديلة

سلطة عليا — سلطة أصيلة — سلطة واحدة غير مجزأة — سلطة آمرة

الشرعية الخارجية — الدولة المتألهة — المواطنين العالميين

الفرعونية السياسية — الدولة المركزية — السلطة التنين

تغول الدولة لا تغلغلها

احتكار مفهوم المواطنة الصالحة

مفهوم الزحف على الدين وتأميمه
(الزحف غير المقدس)

الخوف من أن تخرج فاعليات من تحت يدها أو رقابتها أو هيمنتها

الخوف من مشاركة أي فاعلية مثلها فاعليتها تظهر قصور السلطة (المواطن المملوك)

الاستراتيجيات

مهيمنة تسييس الدين — قيام الدولة بعملية التسييس واحتكارها

سلطة التأويل
سلطة التقييم

اغتصاب مفهوم صحيح الدين — اغتصاب مفهوم التطبيق

تأميم الدين

دين السلطان بدلاً من سلطان الدين

الفصل الثاني

مفهوم الدين قبل الزحف
رؤية حول مفهوم الدين الشامل

كيف يمكن فهم: كيف تزحف الدولة على الدين زحفًا غير مقدس، محاولةً احتكار مساحته أو تلوينها أو تهميش فعالياته؟

إن هذا فقط لا يمكن أن نتفهمه إلا إذا حددنا مفهومًا للدين يشمل كل فعاليات الحياة والمعاش، فيصير زحف الدولة على الإنسان والكيان، والمواطن والمواطنة، وكل فعالياته، زحفًا على الدين؛ لأن الدين شبكة من المقاصد الكلية لحفظ أصوله وحفظ النفس والنسل والعقل والمال.

«يكون الدين إيمانًا بالله يعمر دنيا الناس، وعقيدة تخلق حضارة، وعبادة تربّي مجتمعًا». الدين: انطلاق للحياة والسلوك والتشريع دون أن ينحصر في مجموعة من الكلمات والتقاليد والمظاهر الجامدة المتنافية التي تضمها الأوراق وتتناولها الشفاه.. دين الحياة، دين للواقع.

«ومن هنا لا تقبع سمات المؤمنين فوق جباه المصلين في المحاريب دون غيرها، بل تتلألأ في بحوث العلماء، وخيرات المنتجين، وجهود المبدعين. إنه الدين الذي يخلق حضارة في كل أرجاء الحياة، حضارة تتجدد وتتطور كلما تتابعت الأجيال

وتطورت البيئات، لا مجرد رسوم وتعابير هامدة تكرر نفسها دون جديد..»[1]. إنه فاعلية الفاعلين، وتراكم جهود المجتهدين والمجددين والمصلحين.

إن الصالح في ذاته لا يمكن أن يحقق خلاصًا فرديًا من دون الشروع في تحقيق الإصلاح الجماعي. إن صلاحه في إصلاحه، فيكون صالحًا في ذاته، مصلحًا لغيره ولجماعته ومجتمعه.

إن المنزوي في جنبات المسجد لا يتحرك نحو عمران الحياة، لا يتعرف أصول الصلة والوصل بين عمارة المسجد وعمارة الكون، إنه لا يقل علمانية عن ذلك الذي يراه منعدم الصلة بعمارة الحياة. إن مقولتي عمر بن الخطاب الشهيرتين: «أخوه أعبد منه»، «لا تُمِت علينا ديننا» لتعبران بحقٍ عن الأصول العمرانية في السعي والوعي وتحقيق معاني استخلاف الإنسان وأصول العمارة الكونية، وهو تحرٍ لفاعلية الناس في الكيفية التي تكون بها الأرض مسجدًا. هكذا كان من اختصاص هذا الدين أن «جُعلت لي الأرض مسجدًا وطهورًا»، هذا الجعل في الأرض المسجدية يعني أن جوهر الاستخلاف أن تجعل هذه الأرض ضمن العمارة المسجدية، والطهارة الإنسانية في فعل العمارة الكونية.

يخطئ من ينسى أن يستمد من الدين انطلاقة الحياة: (الدين المعاملة)، ليعكف على ألفاظ وحركات تدفع إلى الحياة، لكنها تتجمد وتتفتت عند من يرى أن التمتمة ذاتها وأن الشعائر نفسها هي الدين وهي الحياة.

---

(١) انظر مفهوم الدين الحقيقي والشامل ضمن الرؤية الإسلامية: محمد فتحي عثمان، الدين للواقع، سلسلة الثقافة الإسلامية (القاهرة: المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩)، ص٦ وما بعدها.

..إذا نزلت بلدًا فلا تسأل عن زوار المعابد (فحسب)، فما أسهل أن تؤدي الصلوات ... ولكن اسأل عن عدد المؤمنين الذين دفعتهم عقيدتهم، وذكَّرتهم عبادتهم، فانطلقوا يمشون في مناكب الأرض يبتغون من فضل الله، فإذا منهم علماء عبدوا الله ﷻ ببحث نواهيه في خلقه، والإفادة من قواه المودعة في عوالمه، وإذا منهم «مبدعون» انعكس جمال الكون على جمال نفوسهم وطهرها، فسبَّحوا بسعيهم وكتاباتهم وأقلامهم ربًّا برأ النفوس وفَطَرَ الأكوان وعمروا المساجد والأرضَ فصار الكون أرضًا مسجدية في الوعي والسعي، وطهورًا في الساحة والفعل.

وهكذا تكون الأرض كلها مساجد يُعبد فيها الله ﷻ بالكلمة الطيبة والقول الثابت، بالعلم النافع والعمل الصالح: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١١٥][٢].

إن حبس الدين في زوايا الصلاة وحبس الصلاة في أوقاتها بإغلاق المساجد ليس إلا تعبيرًا يضاد معاني «**جُعلت الأرض لي مسجدًا وطهورًا**»، وحبس الدين في زوايا الصحف أو زاوية لكاتب أو صفحة دينية هو حبس للدين وفاعلياته الممتدة في عقول وسلوك البشر، وسجنه في برامج في الإذاعة المسموعة أو المرئية ليس إلا أسرًا للفاعليات الدينية، واختيار ما لا يصلح لخطاب الناس وفي الأوقات

(٢) انظر أيضًا: المصدر نفسه، ص١١ وما بعدها. قرب إلى هذا: محمد فتحي عثمان، **القيم الحضارية في رسالة الإسلام** (جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٢)، ص٧٢ وما بعدها. قارن في هذا المقام في وجهة نظر ليست مختلفة فحسب؛ بل مخالفة: عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص٣٨ ـ ٤٢ (الإسلام والدنيا).

الميتة ليس سوى صناعة تشير إلى عبقرية الفشل وربما الإفشال.

إن تحجيم الفاعليات الدينية أو تهميشها، تلوينها أو اختصارها، حرقها أو الاستيلاء عليها، هو قمة تحريك الدوائر من سلطان الدين إلى دين السلطان، وربما يجعل هذا الأمر إعادة تعريف الدين (الإسلام) في هذا المقام من الأمور المنهجية، وكما يقول المناطقة: إن إدراك الشيء فرعٌ عن تصوره.

إذا كانت المقاصد الكلية العامة إنما تشكل كيانًا معرفيًا وبحثيًا ومنهجيًا، ومساحات للتعامل والتناول، فإن المقصد الديني **(حفظ الدين)** هو رأس المقاصد، والمقاصد الأخرى هي مقاصد مكونة لبنية «**عمران الإنسان**» أو بناء البشر من مقصد «**حفظ النفس**» و«**النسل**» و«**العقل**» و«**المال**»، وما تشير إليه تلك القواعد من «**عمارة البيت الإنساني**» من أعمدة أربعة تشكِّل ما يشد بنيانه، وما يقيم أسسه، ضمن عناصر ما يطلق عليه «**التنمية البشرية**» أو «**التنمية الإنسانية**» أو «**العمران البشري**» ـ على حد تعبير ابن خلدون، أو «**نوعية الحياة**» على حد تعبيرات تقارير التنمية الدولية، أو «**الحياة الطيبة**» أو «**المعيشة الضنك**» على حد ما يعبر عنه القرآن.

وهو حفظ الإنسان والكيان، وهو حفظ الابتداء، وحفظ النسل والاستمرار، وهو حفظ البقاء، وحفظ العقل بما يضمن عملية النماء والارتقاء، وحفظ المال بما يضمن القيام بعمليات الحفظ في البناء والتسخير. والحفظ في كل هذا، هو حفظ أداء يحرك فعاليات التسيير والتدبير والتأثير، والفاعلية والتمكين[3].

---

(٣) في إطار المدخل المقاصدي والذي يدلنا على فهم شامل للدين وحركته وتأثيره والعناصر المكونة لمنظومة الدين والتدين، وهو أمر جدير بالمتابعة، انظر: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، «المدخل المقاصدي وفقه الواقع،» ورقة قدمت إلى: =

مستويات بعضها من بعض تخرج من مشكاة الدين والالتزام بفعالياته وأوامره ونواهيه.

هذا الحفظ القائم الفاعل الملتزم، الحفظ الرافع الدافع الجامع، القاضي والحاكم والحاضن، الحافظ لكل فعل ممكن يسير به في مسار الإمكان والتمكين.

إلا أن حفظ هذه المقاصد وتنوع أشكال ووسائل حفظها لا يعني الوقوف عند الحفظ بإطلاقه، ولكن يجب الحفظ بمراتبه وأولوياته؛ من «**ضروري**» يفضي عدم الاضطلاع به إلى الهلاك، و«**حاجي**» يؤدي عدم الوقوف عليه إلى الحَرَج والعُسْر، و«**تحسيني كمالي**» تكمُل به الأشياء وتحسُن. إنها عملية إحسانية وإتقانية مستمرة، راغبة من خلال التكميل، هادفة إلى الكمال وإن لم تبلغه، قاصدة له حسب الطاقة والاستطاعة في حدود الوُسع الصادق لا الكاذب أو الزائف، أو وُسع الهوى المفضي إلى القعود أو القنوط.

هذه الرؤية المقاصدية الكلية للدين تجعل من هذه المساحات كلها واقعة في فعل وتفعيل وفاعلية الدين: (دين متَّبَع، ونفس مكرَّمة، ونسل قوي فاعل ومؤثر، وعقل واعٍ ومدبِّر، ومال يشير إلى خصب الزمان وحركة العمران). هذه منظومة الرؤية المقاصدية الكلية العامة الشاملة للدين[٤].

= نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر (ندوة)، ط ٢، الشارقة، ٢٦ ـ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، ص٧ ـ ١٧٣.

(٤) انظر أيضًا وراجع في إطار هذا الربط بين المقاصد وتناول الظاهرة السياسية في تجلياتها المعاصرة: سيف الدين عبد الفتاح، إشكاليات دراسة الظاهرة السياسية في المنظور الإسلامي (دراسة الظاهرة السياسية من منظور إسلامي «النموذج المقاصدي: حالة بحثية»)، مركز البحوث والدراسات السياسية، مركز الدراسات والوثائق لCEDEJ! كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، الندوة المصرية ـ الفرنسية التاسعة «العلوم =

المواطنة من المنظور المقاصدي
فاعليات المواطنة من دون استعباد الدين

التأسيس المقاصدي للمواطنة	مراتب المقاصد / مجالات المقاصد	دفع الضرر - مقدم على جلب المصلحة	الضروري	الحاجي	التحسيني	عناصر التقييم	
المواطنة والدين	حفظ الدين سياسات - مؤسسات علاقات - قدرات إمكانية - غايات	دفع مضرة - حفظ سلبي	ضرورات - المواطنة (الكفاف)	حاجيات المواطنة (الكفاية)	تحسينيات المواطنة (التكميل - الإحسان)	رجوع الاستظهار	رجوع الافتقار
		جلب مصلحة - حفظ إيجابي					
المواطنة وحقوق الإنسان الأساسية	حفظ النفس						
المواطنة والتنمية الإنسانية «عمران البشر»	حفظ النسل						
المواطنة والوعي	حفظ العقل						
المواطنة والمعاش	حفظ المال						

= السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات»، القاهرة، ١٩ - ٢١ شباط/ فبراير ٢٠٠٠.

الفصل الثالث

مفهوم الدولة والبحث في المواطنة المصرية

نعني به مفهوم الدولة الذي نشأ في بلداننا، ومفهوم الدولة القوية ضمن عواقب نشأتها، وأهم مميزاتها في «السيادة». ورأينا كيف كتب البعض عن «مشكلة الدولة»[1] ليعبر عن أن ما نشأ في بلداننا قد لا يعني «الدولة» كما نشأت بالغرب، وأن النشأة في دولنا لم تكن إلا نشأة مشوهة في كثير من بلداننا. وهو أمر حدا ببرتران بادي أن يتحدث عن الدولتان: **الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**[2]، وما يتركه ذلك من آثار في التناول والتعامل المنهجيين؛ وواصل ملاحظته تلك في الدولة

---

(١) حول العرب ومشكلة الدولة، انظر: نزيه نصيف الأيوبي، **العرب ومشكلة الدولة** (بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص٥ وما بعدها. انظر أيضًا في الغموض النظري في مفهوم الدولة وكذا علاقته مع مفهوم السلطة وموضعه من ذلك المفهوم في كتاب بورديو التقليدي: جورج بورديو، **الدولة**، ترجمة سليم حداد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥)، ص٥١ وما بعدها. انظر وقارن أيضًا مفهوم الدولة الرخوة ومحاولة تطبيقه على مصر: جلال أمين، **الدولة الرخوة في مصر** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٣)، وهو من الكتابات التي تستخدم الأسلوب ذاته في «اللقطات» و«المشاهد» ومحاولة تحليلها بما يشير إلى رخاوة الدولة وروابطها وجملة مؤسساتها وسياساتها.

(٢) انظر أيضًا برتران بادي، **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**، ترجمة وتحقيق نخلة فريفر (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

المستوردة[٣]، وما يعنيه ذلك من عملية استيرادٍ وآثارها وأدواتها وأهدافها ومخرجاتها.

بين هذا وذاك، وبين هذه النشأة وتلك، برزت «الدولة الحابس» لا «الحارس»، الدولة المركزية؛ لتحرك عناصر سيطرة تؤمم فيها مساحات الفاعلية للمجتمع وما يمكن تسميته فاعليات الأمة.

وإن تفحص مفهوم السيادة الذي ارتبط بالدولة القومية[٤] يزيد المسألة جلاءً؛ فإذا كانت السيادة صفة من صفات السلطة السياسية، فإن هذه السيادة تعني أن سلطة الدولة سلطة عليا؛ فلا توجد سلطة أعلى منها أو موازية لها؛ فهي تسمو فوق الجميع وتفرض ذاتها.

وهذه السيادة أيضًا تعني أن سلطة الدولة هي سلطة أصيلة؛ لا تستمد أصلها من سلطة أخرى؛ ومن ثم فإن الهيئات الإدارية الموجودة بالدولة ـ محلية كانت أم مرفقية ـ تستمد سلطاتها من هذه السلطة العليا.

وهذه السيادة أيضًا تجعل من سلطة الدولة وحدة غير قابلة للتجزئة. وتبعًا لذلك، فإذا تعددت السلطات الحاكمة في

---

(٣) برتران بادي، **الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٦)، ص٥ ـ ٨، ص٢٧٩ ـ ٢٨٢.

(٤) انظر في مفهوم السيادة في الدولة القومية: برتران بادي، **عالم بلا سيادة: الدول بين المراوغة والمسئولية**، ترجمة لطيف فرج (القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١). وقارن في هذا المقام: مفهوم السيادة التقليدي؛ إبراهيم عبد العزيز شيحا، **النظم السياسية والقانون الدستوري: تحليل النظام الدستوري المصري** (الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠)، ص١٤٤ وما بعدها.

الدولة، فهذه السلطات لا تتقاسم السلطة فيما بينها وإنما تتقاسم الاختصاصات فقط.

وفي النهاية، فإن السيادة تعني أن سلطة الدولة سلطة آمرة عليا، فتستطيع فرض إرادتها على الآخرين بأفعال تصدر من طرفها وحدها وتكون قابلة للنفاذ؛ أي دون موافقة المحكومين. ولا يتبدى ذلك في القوانين الصادرة من سلطتها التشريعية فقط، وإنما يتبدى ذلك أيضًا فيما يصدر عنها من أعمال إدارية: كالقرارات الصادرة بنزع الملكية الخاصة للمنفعة العامة، والقرارات الصادرة عن الإدارة باعتبارها سلطة ضبط أو سلطة شرطة/ بوليس.

وعلى هذا النحو تجعل السيادة من السلطة السياسية:

سلطة عليا، سلطة أصيلة، سلطة واحدة غير مجزأة، سلطة آمرة.

هذا، ويلاحظ أن للسيادة مظهرين: أولهما: خارجي، فنكون إزاء سيادة خارجية، والآخر: داخلي، فنكون إزاء سيادة داخلية.

وفي هذا السياق نشأت ما يمكن تسميته «**الدولة المتألهة**» أو الألوهية البديلة. وجدت شفرتها فيما سُمي خصائص السيادة وإحالتها على السلطة. هذا، رغم أن السيادة لا تعدو أن تكون صفة للسلطة السياسية، وضرورة عدم الخلط بين تعبيري السيادة والسلطة السياسية، وتحديد صاحب السيادة في الدولة صاحبة السلطة السياسية العليا والأمر. وهذه السلطة تكون مجردة ومستقلة في بقائها عن الأشخاص الممارسين لها ـ ألا وهم طبقة الحكام في الدولة ـ، فهؤلاء الأخيرون ليسوا سوى مجرد أداة

في يد الدولة، تمارس عن طريقهم مظاهر سلطتها.. ومن ثم؛ فإن السلطة السياسية هي دائمة، أما ممارستها فهي دائمًا عرضية وموقوتة. وإذا كانت الدولة شخصًا معنويًا مجردًا فإن السلطة لابد من تنسيبها إلى صاحب محدّد يمارسها بصورة فعلية. فمن هو صاحبها الفعلي؟ وهنا ثار الخلاف والجدل ضمن نظريتين: إحداهما: نظرية سيادة الأمة، والثانية: نظرية سيادة الشعب.

وبدت السيادة متوحدة مطلقة، حتى بدت الدولة ضمن مفهومها السيادي الواقف عند حدودها، والمتعلق بأهدابها، والمؤشر على مركزيتها الاستبدادية، الزاحفة على الفاعليات والمجالات والفضاءات، وبدت تمارس جملة من وظائفها: تتخلى عن بعضها ما كانت غُرمًا، وتتمسك بوظائفها ما كانت غُنمًا. وهنا وجب التنويه أن الدولة ـ السيادة كما آلت إليه في بلادنا إنما عبرت عن تماهٍ بين الحدود، فيما بين مفاهيم تعودنا أن نميز فيها بينها من مثل الدولة، السلطة، الحكومة، السلطة التنفيذية، النظام السياسي، جهة الإدارة والبيروقراطية.. كل ذلك ووفق عناصر مشوشة في الإدراك، مشوهة في الممارسة، أصبح لا حد بينها ولا فصل.

ويخطئ الباحثون إذا ساروا مع هذا الفصل والتمييز من دون معرفة الواقع الذي يجعل هذا جميعًا كتلة منصهرة، جعلت عملية التشخيص في أبلغ تعبير: «أنا الدولة». وبدت الدولة ـ السلطة حالة تتحدث عن سيادة الشعب أو الأمة؛ فبدا الخطاب السياسي يغتصب ومن أقصر طريق الحديث باسم الشعب أو باسم الأمة، ويتحدث عما ترضاه وما لا ترضاه. وظلت كل هذه الأمور في طيّ تنظير اختلف كثيرًا عن ممارسة تتماهى فيها

الحدود، وتغتصب فيها الكلمات، خاصة لو كانت من مثل «الشعب» و«الأمة» و«الجماهير». وبدت الدولة حالة كاريكاتورية.. تصدع بالسيادة في عنفوان وبطش واستبداد، حيث وجب ألا تصدع، خاصة في ميدانها الداخلي في العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، بينما تتركها نهبًا مستباحة حينما يتعلق الأمر بعلاقات قوى خاصة في الطبعة الأخيرة للنظام الدولي الجديد. تستباح فيه السيادة، ولكن وفق حدود وأفكار معينة، بينما تتعملق السيادة في مقام آخر لا نشهد منها سوى «السلطة التنين» على ما يشير هوبز(٥).

ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى المساحات والفاعليات الدينية التي ترتبط بظواهره المتنوعة، والمرتبطة بما يمكن تسميته «الظاهرة الدينية» في نسق أفكارها وقيمها ومرجعيتها، وفي منظومة مؤسساتها، وفي مسيرة ممارستها؟!

وماذا يعني ذلك بالنسبة إلى المواطنة والمواطن؟

«الدولة ـ التنين» السابق الإشارة إليها لا تحافظ على عدم خروج الأفراد عن حياضها ولا كيانها؛ فحسب بل هي قادرة على أن ترده إليها كرهًا أو طوعًا. وعنى ذلك ضمن ما عنى: وقوع الفرد ـ الإنسان، الفرد ـ المواطن، الإنسان ـ المواطن، وكذا ما يدخل فيه من تكوينات جماعية واجتماعية ومجتمعية

---

(٥) انظر توماس هوبز (Thomas Hobbes) في:

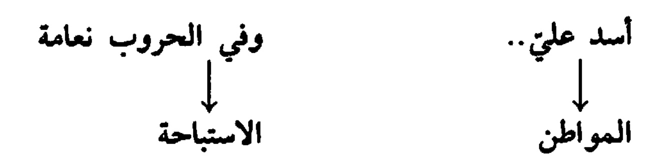
Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil, edited with an introduction by Michael Oakeshott, Collier Classics in the History of Thought (New York: Collier books, London: MacMillan Publishing Company, 1962).

تحت السيطرة وداخل نص السلطة؛ فقد أحدثت الدولة ـ السلطة عملية رقابة متعملقة على النص المجتمعي بكل أطيافه ومجالاته وتنوع فاعلياته.

وبدت الدولة في نصها «المركزي» و«الاستبدادي» تمارس أقصى درجات الرقابة، جاعلة عناصر الرقابة عليها محض خيال، أو مساءلتها محض استحالة، والسؤال عن حسن حكمها أو سوئه من اللامُفَكَّر فيه ولا في الخيال، ووقع كل ذلك في دائرة الممنوع، وفي سياق المكبوت. هذه الحالة من «التغوُّل» على ساحة الفاعليات لا بد أن تجد مادتها في المواطنة، ومنتجها الوحيد «المواطن». أكثر من هذا، فإن الدولة على تغولها ذلك (لا تغلغلها ـ المرتبط بالهيبة والقدرة والنفاذ والوجود الفاعل في الأداء والإنجاز، والقدرة على إدراك مسئوليتها عن مركزها وأطرافها، عن كيانها وجوهرها وهوامشها)، هذه «الدولة ـ السلطة» احتكرت مفهوم «المواطنة الصالحة» ومعنى «المواطن الصالح»؛ حيث جعلت لذلك شروطًا وأوصافًا مسكوتًا عنها، لكنها مرغوبة في الممارسة تتعلق بمصلحة بقائها في السلطة لا المصالح الكلية الأصيلة التي تتحرك صوب تأصيل «المواطنة الفاعلة» في السعي والوعي، وجعلت مؤسساتها تُرَدِّد على مسامعنا أن من مهامها إخراج «المواطن الصالح»، واستولت ومن طريق أمني ضيق على مفهوم المواطنة الصالحة والمواطنة الطالحة[6].

(٦) في إطار المواطنة الصالحة وارتباطها بمفهوم المواطنة الفاعلة، انظر: منصور الجمري، المواطنة الفاعلة، <http://www.balagh.com> .

وضمن هذا بدت الدولة:



وبرزت هذه المفارقة أكثر حينما برزت ضمن متغيرات حادة في العلاقات الدولية وكذلك في النظام الدولي، ضمن قطب أعظم أراد أن يفرض كامل هيمنته على المعمورة ضمن سياسة كونية؛ فاجتمع على المواطن عُسْران: عسر الدولة المستأسدة (داخليًا)، وعسر الدولة المستباحة (خارجيًا). وبدا المواطن بين مطرقة وسندان، وصار الزحف الخارجي على الدولة من خلال «الدولة العظمى» مدخلًا لزيادة عملية الاستئساد، وزحف الدولة على المواطن وفعالياته المتعلقة بالدين.

هذا يبدو خاصة إذا ما رأينا كيف أن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر أوجدت البيئة المناسبة لهذه الاستباحة؛ فاختلطت الأوراق، وصارت هناك مؤشرات لفرض «ثقافة»، «سياسة»، «تعليم» بالإضافة لـ«رؤية دينية»، وصارت الدولة التي كانت تحتكر الحديث عن صحيح الدين ولا تسمح لأحد منازعتها، الآن تُنازَع في هذا المقام من «دولة عظمى» متفردة ومتألهة، وصار المواطن بين إلـهين(!)، وصرنا أمام منظومة «الإلهية أو تعدد الآلهة»، ولكن ليس على نمط الأساطير اليونانية، ولكن في إطار القصة الجديدة المرسومة على أرض

الواقع ما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر[٧].

وصارت المواطَنة وإنتاجها (المواطن) ضمن عملية «تنازع» كبرى، هذه المنازعة جعلت حال المواطن الممزق بين استبداد داخلي واستبداد خارجي؛ لكنه في الحالين بدا مضرورًا حتى ولو بدا الخارجي يزين ما يفعل ضمن غطاء يتعلق بتحقيق عملية التحول الديمقراطي في الشرق.

وبدت المفارقة أكثر حيث المواطن يحتاج من الدولة براءة ذمة من خلال ما تحدده من عناصر وشروط للمواطنة الصالحة، فيما صارت الدول في حالة هرولة لدى الدولة العظمى المتفردة، التي صارت توزع ألقاب «محور الشر» و«الدول المارقة»، وأطلقت معايير «العدو» و«الصديق» كيفما أرادت، وبدت الدول الرخوة التابعة التي أسست لتابعية المواطنة هي في ذاتها تابعة لمتبوع أعظم، وصار المواطن ضمن تبعية مركَّبة وتنازع مركَّب، واختلطت عناصر التابعية المواطنية للدولة بالمواطنة العالمية، وبدا الدين مجالًا للزحف من الإثنين.

(٧) انظر تنازع المواطن بين دولة عظمى ذات سياسات كونية ودولة حاكمة ومحكومة في آن واحد بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر: حسنين توفيق إبراهيم، **الولايات المتحدة الأمريكية وقضية الديمقراطية في الوطن العربي**، كراسات استراتيجية؛ السنة ١٣ (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٣)، انظر وقرّب تلك الدراسة المهمة: سمير مرقس، «المواطنة المصرية بين خبرة الداخل الوطنية وصيغ الخارج الكوزموبوليتانية،» ورقة قدمت إلى: **المؤتمر السابع عشر: المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية ٢١ - ٢٣ ديسمبر ٢٠٠٣** (القاهرة: مركز البحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [٢٠٠٣]).

وارتبط ذلك بتآكلٍ حَدَثَ على أرض الواقع لمفهوم الشرعية الذي تُرجِم في كلاسيكيات أدبيات الشرعية للتعبير عن «الرضا العام»، باعتباره حالة تسود عناصر العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم. وبدت عملية التآكل حينما فرضت المدرسة السلوكية تصوراتها حول ذلك المفهوم؛ لتجعل من مؤشرات الاستقرار السياسي هي مؤشرات الشرعية؛ لأن الاستدلال على تلك العلاقة النفسية المسماة بالرضا قياسًا وتكميمًا لا يمكن أن يؤسس إلا على هذا الطريق، وفق رؤية هذه المدرسة.

إلا أن هذا التآكل لا يقارَن بما حدث من تطورات لمفهوم الشرعية؛ وذلك نتيجة المتغيرات التي أصابت العلاقات الدولية، والصياغات التي أنتجت نظامًا دوليًا مختلفًا، كُتبت أهم فصوله مع أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

الشرعية انتقلت من مفهوم تتم صياغته وفق مقتضيات عناصر الرضا العام، ضمن شبكية العلاقة السياسية الداخلية بين الحاكم والمحكوم، وظل البعد الخارجي فيها الذي يتعلق بالسياسات الخارجية للدول مشدودًا إلى أصل الرضا العام الداخلي في إطار اكتساب أو إضفاء الشرعية، انقلب هذا الأمر الآن حيث تتم صياغة مفهوم الشرعية صياغة لاعتبارات خارجية في سياق سياسة كونية لدولة «أعظم»، بدت تصدر صكوك غفران وشهادات إبراء ذمة وشهادات نوايا حسنة وطيبة، وفي المقابل صارت تصدر شهادات محاسبة وعقوبات وحصار، بل وحملات تأديبية خارج الولايات المتحدة، ضمن عملية كبرى لـ«عولمة الأمن الأمريكي».

بدا مفهوم الشرعية لا يُلقي بالًا للمحكومين الذين يمثلون الكفَّة الموازنة للسلطة، في إطار أن السلطة تكليفٌ لا تشريف،

وحوّل قبلته صوب البيت الأبيض للحصول على أي شهادة تعبر عن الرضا الأمريكي. وترافق مع ذلك مجموعة من المؤشرات الهزلية، أقرب ما تكون إلى الحالة الإعلانية منها إلى المؤشرات الحقيقية الكاشفة لحال الشرعية الفارقة لها عن غير ما يختلط بها[8].

ذلك مثل البحث في كومة التصريحات الأمريكية إلى إشارة هنا أو هناك بأهمية دور دولة ما بالنسبة إلى الولايات المتحدة، أو إشارة إلى استحسان بعض سياستها، أو ذكر لرئيس هذه الدولة بخير، أو بدعوة رئيس دولة لزيارة أمريكا، أو اتصال هاتفي للتشاور وسماع النصيحة القيّمة. ولا بأس من أن يفرد عنوان كبير في صدر صفحات الصحف الرسمية أن صحيفة أجنبية مغمورة قد اختارت رئيسًا ما بصفته «شخصية العام»، وغير ذلك مما أفضى لتحول مفهوم الشرعية من مفهوم علمي إلى مفهوم لا يقف على عتبات الشرعية الإعلامية؛ بل مُورس ذلك في أدنى صوره في سياق «الشرعية الإعلانية».

---

(٨) في إطار مفهوم الشرعية وعملية تنازعه، انظر: عبد الله سعيد علي الزبحاني، **مؤسسة السلطة السياسية أو فصل السلطة عن الحكام: دراسة قانونية في نظرية الدولة** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٦)، ص١٣٦ وما بعدها. قارن وقرب: توفيق الشاوي، **سيادة الشريعة الإسلامية في مصر** (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧)، انظر الفصل المتعلق بـ: سيادة الشريعة فوق سيادة الدولة، وكذا «شرعية نظام الحكم الوطني». وفي إطار تأصيل لمفهوم الشرعية وحزمة المفاهيم المرتبطة به، انظر: جان مارك كواكو، **الشرعية والسياسة**، ترجمة خليل إبراهيم الطيار (عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠١)، ص٢٧ وما بعدها.

الفصل الرابع

مفهوم الزحف على الدين وتأميمه

(الزحف غير المقدس)

فماذا يعني الزحف على الدين والظواهر التي تتعلق به فيما يمكن تسميته الظاهرة الدينية على تنوعها، وتعددها، أو الظواهر الدينية على تفردها وتعديدها؟

وماذا يمكن أن تشير صفة الزحف «غير المقدس» للدولة على الدين، والذي كان ضمن جملة «تأميم الدولة للدين»؟!

كما أشرنا آنفًا، فإن الدين مع اتساع تفسير مساحاته وفضاءاته، ومع الزحف المضاد للدولة التي وجدت «مواطنها» يُشرك بتألهها، بل هو أكثر من ذلك وجدته يتعاطى مع توحيد إلهي: «**لا إله الا الله**»! وصارت هذه المساحات والمجالات محل تنازع، وصارت الصفات ومَن الحقيقُ بإطلاقها أو باحتكارها، مجال تنازع كذلك!

بين الإنسانية الصالحة والمواطنة الصالحة.. تنازع.

بدت الدولة تجور على مساحات مختلفة لسببين:

- الخوف أن تخرج فاعليات من تحت يدها أو أن تخرج

عن رقابتها وهيمنتها: النص الديني يزحف على المساحة ذاتها لنص السلطة (الإنسان ـ المواطن).

ـ الخوف من أن تشارك فاعليات المساحة ذاتها، زاحفة على حياض السلطة، فتظهر عناصر قصور السلطة والدولة في تعاملها مع المواطن.

بين هذا وذاك، أتمت الدولة مساحات كثيرة مظنة فاعليتها، ومظنة خروجها عن إطار ودائرة رقابتها.

فماذا كان من استراتيجيات السلطة في فعل ذلك؟!

أولًا ـ هاجمت الدولة «تسييس الدين» في خطاب مانع لأي قوى تدخل هذا المجال، ومنذرة كل القوى من مغبة توظيف الدين، وفي ظل خطاب نص السلطة «التلاعب» بالدين.

ثانيًا ـ حتى إذا ما استخدمت الدولة الاستراتيجية المانعة، بدت تزحف على تلك المساحات فاتحةً باب تسييسها من أوسع طريق، وهي في هذا المقام أرادت أن تطبق عناصر استراتيجية ذات مسارين:

ـ اغتصاب مفهوم «صحيح الدين» في إطار تأويل ترتضيه السلطة.

ـ اغتصاب مفهوم «التطبيق» ضمن سياسات احتكارية[1].

---

(١) في إطار مفهوم «اغتصاب التطبيق»، راجع وانظر في: سالم القمودي، اغتصاب التطبيق، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٣)، ص٣٨ ـ ٥١ ومواضع أخرى متفرقة.

أما في سياسات المنع فقد اتخذت من السياسات التي تمنع - على حد وصفها - «الأحزاب الدينية» من غير تحديد لوصف «الدينية»، وبدا هذا في قانون الأحزاب ومواده المقيدة للممارسة السياسية. واعتُبرت جماعةٌ مهمة تمثل قوى سياسية لا يمكن إنكارها (الإخوان المسلمون) جماعةً محجوبة الشرعية، والأصح أنها محجوبة المشروعية؛ لأن شرعيتها في رضا الشارع؛ حيث وزنها الجماهيري ملموس غير منكور، بل واعتبرت الدولة أي نشاط منها في مقام التجريم والتأثيم؛ بل إنها في دعوتها الأخيرة للحوار مع القوى الوطنية قررت ألا تتحاور مع هذه الجماعة أو رموزها، في حالة تتوهم أن وجدانها المضاد لا يعني عدم وجودها، وافتئاتًا على قاعدة أساسية تعني بأن عدم الوجدان (محبة وكراهية - قبولًا أو رفضًا) لا يعني عدم الوجود (كيانًا وتأثيرًا).

أما في سياستها الإيجابية ضمن عملية التسييس، فقد حركت عنصرين مهمين:

الأول: حركت بعض رموز التوجه العلماني ضد هذه القوى، متهمة إياها بالتسييس للدين أو بتديين السياسة، ودرجت تسمِّي ذلك «الإسلاموية» أو غير ذلك من تعبيرات مستحدثة، بينما أهملت هذه القوى العلمانية حركةَ السلطة في تسييس الدين واغتصاب تطبيقه.

الثاني: برزت الدولة وبصورة شديدة الانتقائية تتعامل مع الدين بالقطعة ضمن عملية تسييس واسعة، فما اعتبرته السلطة جُرمًا وحرامًا على القوى السياسية التي اتخذت من الدين مرجعية، واعتبرته لنفسها حلالًا وكلأً مباحًا مستخدمة في ذلك (سلطة التأويل) و(سلطة التقييم).

هذه السياسات هي ما دفعتنا أن نصفها بالزحف غير المقدس، فأرادت أن تسحب مزيدًا من مساحات الدين إلى الدنيا؛ حتى تدخله ضمن «**أنتم أعلم بأمور دنياكم**»، ثم استولت على البقية من الدين بدعوى «**التنظيم**»، ودعوى «منع عملية تسييس الدين»؛ لأهداف آنية ومصلحية للقوى السياسية، وصارت عملية التأميم للفاعليات الدينية تتحرك نحو صياغة دين السلطان، في سياق يحدث تآكلات سلطة الدين، وهي أمور سنلاحظها من خلال اللقطات التي سنشير إليها، ونرمز بها إلى عمليات التأميم والاحتكار وممارسات الزحف غير المقدس على الدين(٢).

وفي إطار الفهم الشامل للدين: أولًا - باعتباره مرجعية، وثانيًا - باعتباره مصدرًا لمنظومة القيم الأساسية، وثالثًا - باعتباره

---

(٢) كثيرة هي الكتابات في عملية تسييس الدين التي تعد ساحة للزحف على الدين والتدين، وليس من مقصودنا إثباتها في هذا المقام؛ إلا أن الأمر المهم هو رصد أهم أشكال هذه الظاهرة وآثارها السلبية. عملية التسييس للدين تتخذ عدة أشكال:

الأول: الوضع الاحتكاري التي تتخذه الدولة بصدد كل مساحات الفاعلية الدينية، تارة بتأميم المؤسسات الرسمية، وتارة بالمنع والمنح والحجب، وتارة بتجريم الفاعليات غير الرسمية أو التضييق عليها.

الثاني: التسييس من قبل جماعات تعتبر نفسها متميزة عن عالم المسلمين، وهو أمر جعل بعضهم يطلق على هذه الظاهرة من قبل المؤيدين بـ«الإسلاميين» ومن قبل المناوئين بـ«المتأسلمين».

الثالث: الوضعية الإفتائية التي قد تستند عليها السلطة لتسويغ وتبرير سياسات معينة، «فتاوى السلطان» من أهم أشكال التسييس.

الرابع: العلمانيون الذين يهمشون الدين أو يفصلونه عن مجريات الحياة، في عملية تسييسية إقصائية للدين من مجال الفاعليات الاجتماعية والسياسية.

الخامس: الرجوع الاستظهاري للدين في عملية من اقتناص الدليل في محاولة لإسناد موقف سياسي بعينه من غير منهج أو الاستناد لمنظومة الأدلة وطرائق إعمال ذلك.

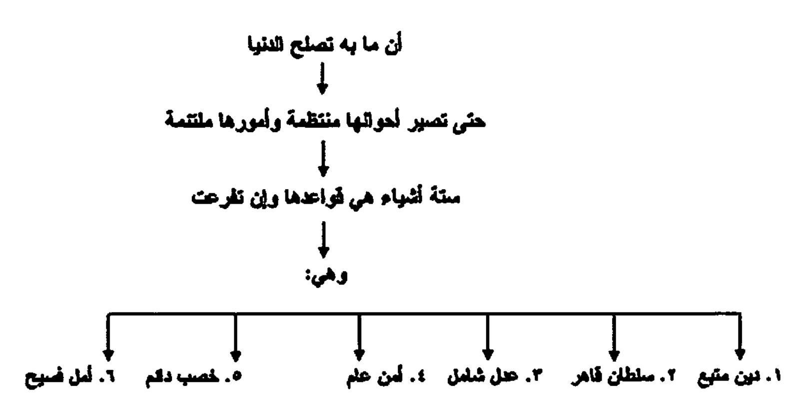
مشكِّلًا ومكوِّنًا (للسلوك والعلاقات) (الدين المعاملة):

فإن الأمر هنا يتعلق بما يؤكده الماوردي؛ فإذا أفسدت الدولة الدنيا (دنيا الناس) أفسدت علينا الدين (دين الخلق وتدينهم)، وفساد الدنيا من فساد الدولة، والناس على شاكلة زمانهم. فيقول الماوردي: «ومع هذا، فصلاح الدنيا مصلِح لسائر أهلها؛ لوفور أماناتهم، وظهور دياناتهم، وفسادها مفسد لسائر أهلها؛ لقلة أماناتهم، وضعف دياناتهم، وقد وجد ذلك في مشاهد الحال تجربةً وعُرفًا، كما يقتضيه دليل الحال تعليلًا وكشفًا، فلا شيء أنفع من صلاحها كما لا شيء أضرّ من فسادها؛ لأن ما تقوى به ديانات الناس وتتوفر أماناتهم فلا شيء أحق به نفعًا، كما أن ما به تضعف دياناتهم وتذهب أماناتهم، فلا شيء أجدر به ضررًا.. وكذا إذا فسد الزمان جرى الفساد على رجاله..»[٣].

هكذا تزحف الدولة على الدين بزحفها على دنيا الناس وصلاحها؛ ومن هنا قد يتساءل البعض عن هذه اللقطات التي نرصدها ونولّد منها نماذج للمواطنة: ما لهذه النماذج وقضية زحف الدولة على الدين؟ وهم في هذا السؤال إنما يغفلون عن مفهوم للدين شامل، أو يتبنون مفهومًا جزئيًا للدين ومساحة له يحبسونه فيها، ويجيبون على السؤال بمقتضى فهمهم لذلك، والأمر على غير ما تبنيناه من خط للبحث وخطة للتناول.

(٣) انظر مقالة أبو الحسن الماوردي في: أدب الدنيا والدين، تحقيق محمد صباح (بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٦)، انظر بصفة خاصة الباب الرابع في أدب الدنيا، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

فالفقر والحرمان والفساد، والإذعان، والاحتكار، وما هو في حكمه من حالات وظواهر، ليست بعيدة عن مساحة الدين وتأثيراته، والزحف على الإنسان ـ المواطن في كل هذه الدوائر هو شأن من شئون الدين في صياغة لنظرية المقاصد الكلية العامة، القاصدة لحفظ الدين والنفس والنسل والعقل والمال، وهي دوائر تشمل كل دوائر العمران، «. . ومن شرف الدنيا ومن فضلها أن بها تُستدرك الآخرة، فإذا قد لزم بما بيَّنَّاه النظرُ في أمور الدنيا، فوجبَ ستر أحوالها، والكشف عن جهة انتظامها واختلالها، لتعلم أسباب صلاحها وفسادها، ومواد عمرانها وخرابها، لتنتفي عن أهلها شُبَه الحيرة، وتتجلى لهم أسباب الخيرة، فيقصدوا الأمور من أبوابها، ويعتمدوا صلاح قواعدها وأسبابها. واعلم أن صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما ـ ما ينتظم به أمور جملتها، والثاني ـ ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه»[4].



(٤) المصدر نفسه، انظر الباب الرابع نفسه؛ إذ عدَّد الأمور الستة التي تصلح بها الدنيا، ص١٣٣ ـ ١٤٥.

هذه هي المنظومة السياسية حينما تنتظم بها أمور الدنيا، بحيث لا تزحف «الدولة ـ السلطان» فيها على الدين:

[دين متبع + سلطان قاهر = عدل شامل + أمن عام + خصب دائم + أمل فسيح].

وإذا اختلت هذه المنظومة لتشكل ما هو:

[دين مهمش ومحتكر + سلطان لا هيبة له، تتآكل قدراته = ظلم شامل + وفوضى وعشوائية كاملة + معيشة ضنك + وانسداد الأفق وسيادة الإحباط][٥].

تبدو هاتان الصورتان متصلتين، ويأتي بينهما حراك النماذج المختلفة على تداخلها ضمن عملية تقويم مهمة لحركة السلطة في هذا المقام، ومقام الدين في ذلك الوسط، وعناصر ناتجة عن تفاعل الحركة والمقام لهذين العاملين. فإذا كانت السلطة تشكل عاملًا أصيلًا، والدين عاملًا تابعًا، والمواطنة هي المتغير أو العامل الوسيط فيما بينهما، فإننا أمام تفاعل أنتج هذه «**اللقطات**» التي أردنا من خلالها أن نقرأ المجتمع كنص واجب، معربة كل خفاياه ومكامنها؛ ذاكرته وإمكاناته، فاعليه وفاعلياته، علاقاته ومؤسساته. هذه المفردات هي التي تشكل النص المجتمعي، ولا يمكن أن ننسى هنا «نص السلطة» الطاغي، والذي شكّل جوهر ومفاصل النص المجتمعي على شاكلة ما تريد السلطة، فأعادت بناء مفرداته وعلاقاته

---

(٥) حاولنا مع الاقتراب من الواقع الذي يتعلق بالمواطنة أن نضع معادلة مقابلة لمعادلة الماوردي في صلاح الدنيا. قرّب إلى هذا محاولتنا إبراز تلك المقاربة الماوردية وأثرها على مفاهيم سياسية مثل التنمية والمواطنة: سيف الدين عبد الفتاح، «الإسلام والتنمية: الإشكالات النظرية للعلاقة بين الإسلام والتنمية في آسيا،» في: **الإسلام والتنمية في آسيا**، تحرير ماجدة صالح ([د. م.]: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٩)، ص٢٥ ـ ٢٦.

ومؤسساته بما يشير إلى إنتاج نص مولد هو «**نص المواطنة**».

أولًا: الإدراكات والمدركات ودراسة المواطنة المصرية

ويمكن دراسة ذلك في جملة من النقاط أهمها: (انظر الشكل ٦):

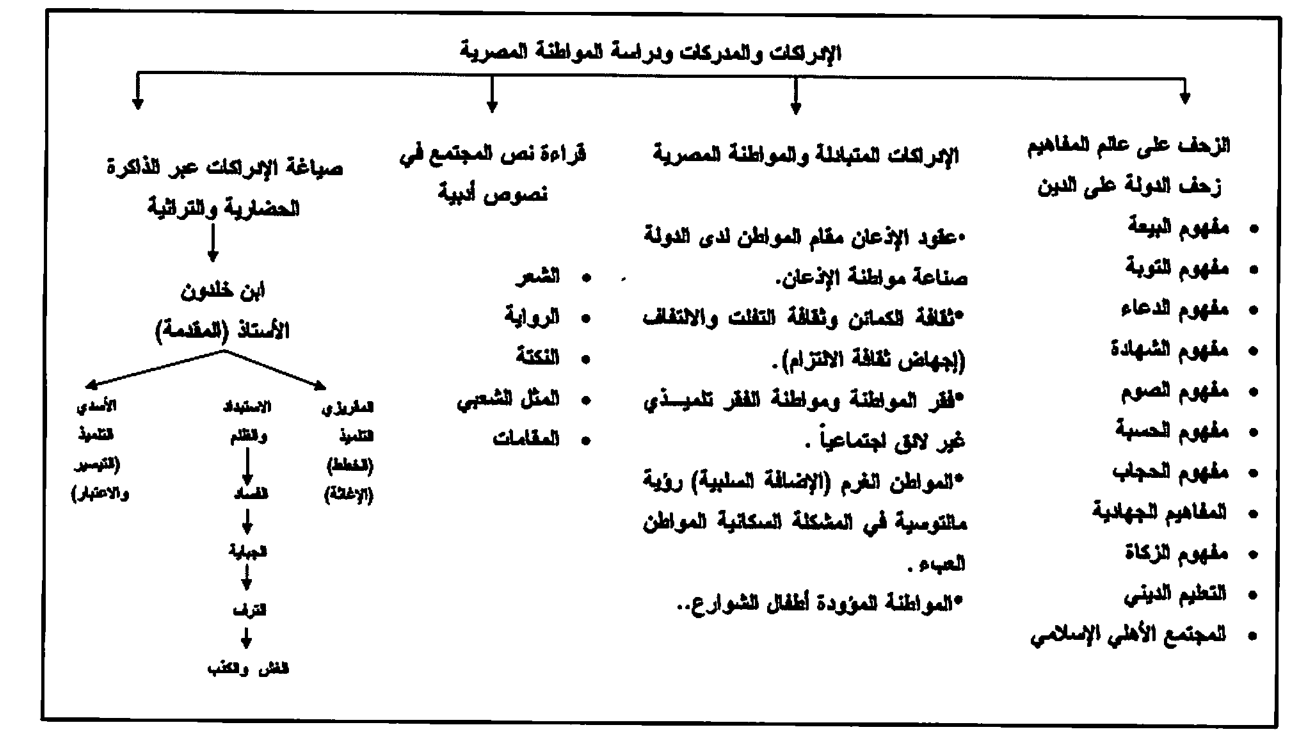
١ ـ الزحف على عالم المفاهيم: زحف الدولة على الدين

زحفت الدولة «السلطة» ضمن ما زحفت عليه على عالم المفاهيم الذي يحتضنه النسق المعرفي الإسلامي. ولعل هذا الزحف لم يكن أكاديميًا علميًا أو نظريًا، بل الزحف على مجمل الأرض المفاهيمية، وفي ضوء ما أسماه القمودي «اغتصاب التطبيق». المفاهيم تُبنى على الأرض، والسلطة في صياغة نصها المجتمعي تتحرك نحو عالم المفاهيم لتأميمه في الممارسة، حتى غابت معانيه الإسلامية وبدا المفهوم مصنوعًا على أعين السلطة وفق قواعد هي التي تحددها وربما تحتكرها. وضمن آلية التمويه تحركت السلطة لتؤكد تارةً أنها تتحدث عن «صحيح الدين» أو «الدين الخالص» أو «الفهم الصحيح»، وتارة أخرى اختارت كلمات ذات طابع وشحنة تتعلق بالدين، فانخرطت في مجال تسييس تلك المفاهيم من أقرب طريق وفقًا لمصالحها وحركتها ومقاصدها، وتارة ثالثة تزحف عليها «زحف التبعية» ضمن الزحف العولمي وتفرد القطب الأمريكي الذي بدأ يدلي بدلوه في عالم المفاهيم الإسلامية والإفتاء بصحتها أو بغلطها، وبدا هذا الزحف بدوره يتحدث عن «صحيح الإسلام»[٦].

---

(٦) في إطار آلية التمويه واغتصاب التطبيق والواقع الدولي المعاصر يمكن إحداث هذا الارتباط، انظر: سالم القمودي، **اغتصاب التطبيق**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٣)، ص٢٤ و٣٨ وما بعدها. قارن وقرّب إلى هذا: محمد عباس نور الدين، **التمويه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص٥ ـ ٩.

الشكل (٦)



الإدراكات والمدركات ودراسة المواطنة المصرية
الزحف على عالم المفاهيم
زحف الدولة على الدين
• مفهوم البيعة
• مفهوم التوبة
• مفهوم الدعاء
• مفهوم الشهادة
• مفهوم الصوم
• مفهوم الحسبة
• مفهوم الحجاب
• المفاهيم الجهادية
• مفهوم الزكاة
• التعليم الديني
• المجتمع الأهلي الإسلامي
الإدراكات المتبادلة والمواطنة المصرية
•عقود الإذعان مقام المواطن لدى الدولة صناعة مواطنة الإذعان.
•ثقافة الكمائن وثقافة التفلت والالتفاف (إجهاض ثقافة الالتزام).
•فقر المواطنة ومواطنة الفقر تلميذي غير لائق اجتماعياً .
•المواطن الغرم (الإضافة السلبية) رؤية مالتوسية في المشكلة السكانية المواطن العبء .
•المواطنة الموؤودة أطفال الشوارع..
قراءة نص المجتمع في نصوص أدبية
• الشعر
• الرواية
• النكتة
• المثل الشعبي
• المقامات
صياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية
ابن خلدون
الأستاذ (المقدمة)
المقريزي
التلميذ
(الخطط)
(الإغاثة)
الاستبداد والظلم
الفساد
الجباية
الترف
الغش والكذب
الأسدي
التلميذ
(التيسير والاعتبار)

ومن أهم تلك المفاهيم مفهوم «البيعة»[٧]. وإذا كان هذا المفهوم لا يتعلق بالبنية السياسية فحسب، بل يمتد ليعبر عن ساحة عريضة من الفاعليات التي تجعل من رؤية الشريعة لكل علاقة ضمن المنظور «العقدي»؛ فالإمامة بهذا الاعتبار عقد مراضاة واختيار، والبيعة تعبر عن الرضاء الاختياري، والبيعة بالإكراه تعد مفهومًا واقعيًا ولكنه في تركيبه يحمل التناقض النظري بين مفهومي البيعة (الرضا والاختيار) و(الإكراه).

وهنا اختير مفهوم «البيعة» للتعبير عن «مواكب المبايعة»، وعمليات «تجديد البيعة»، وغير ذلك من الأمور التي تُحمِّل مفهوم البيعة مضامين سلبية.

أما المفهوم الثاني: فهو مفهوم «التوبة»[٨]، **والتوبة ما جاءت في آيات القرآن إلا مقرونة بتوبة العاصي لله (ﷻ)** إبراء لذنبه، واستئنافًا لمسيرة إصلاح نفسه، والإقلاع عن الذنب والإصرار على عدم الرجوع إليه، وارتبطت التوبة بالمغفرة: ﴿غَافِرِ ٱلذَّنۢبِ وَقَابِلِ ٱلتَّوۡبِ﴾ [غافر: ٣]، فيأتي من يتحدث اغتصابًا

---

(٧) انظر في مفهوم البيعة وانتقالاته: **الموسوعة الفقهية**؛ «فتطلق على المبايعة على الطاعة... وهي عبارة عن المعاقدة والمعاهدة، كأن كلًا منهما باع ما عنده لصاحبه وأعطاه خالصة نفسه وطاعته ودخيلة أمره». وهي تعني العقدية القائمة على المراضاة والاختيار. ولعمري أين ذلك من موالد البيعة التي ليس لها أصل وهي بيعات مهرجانية مرتبة، وهي تقع في باب هندسة الموافقة والإذعان المفضية إلى رضا في ثوب إكراه، أو إكراه في ثوب رضا، وهذه من الإضافات السلبية لمفهوم البيعة في هذا الزمان.

(٨) انظر في مفهوم التوبة: **الموسوعة الفقهية**؛ إذ أشارت إلى أن «الاستغفار والتوبة يشتركان في أن كلًا منهما رجوع إلى الله سبحانه»، وهو أمر يأتي منه الاستغراب من أن الداخلية قد فتحت باب التوبة على مصراعيه. ويقول النبي (ﷺ): «والله إني لأستغفر الله وأتوب إليه في اليوم أكثر من سبعين مرة» أخرجه البخاري. وإنما فعل النبي (ﷺ) ذلك تشريعًا وليفتح باب التوبة للأمة؛ ليعلمهم كيف الطريق إلى الله تعالى.

في التطبيق عن «توبة الداخلية» المحدثة، وكتبت الصحف أن الداخلية قد فتحت باب «التوبة» لهؤلاء الذين ارتكبوا إثم العنف في حق المجتمع، وما عرفنا في النسق العقدي الإسلامي أن وسيطًا يمكن أن يدخل علينا باب «التوبة».

أما المفهوم الثالث: فهو مفهوم «**الدعاء**»[٩]، **وهو علاقة بين الإنسان وربه**: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]. والدعاء من أسلحة المؤمن، وهو باليقين صلة تتجه إلى الله، فإذا ببعض التوجيهات تصدر لمنع الدعاء على إسرائيل واليهود والأمريكان بأدعية معينة أو بأدعية مباشرة، ضمن عملية تعتبر السلطة فيها أن من حقها مصادرة الدعاء. ولعل هذا ما يذكرني بنقد الرئيس السادات لبعض ممارسات الإخوان المسلمين، فأدى ذلك بالمرشد العام آنذاك السيد عمر التلمساني إلى مبادرته بالقول: إني أشكوك إلى الله، فبادره السادات على الفور وبحدة: «اسحبها يا عمر»! أي: اسحب شكواك إلى الله. فهل يمكن أن يدخل الدعاء في دائرة المسموح به والممنوع؟!

أما المفهوم الرابع: فهو مفهوم «**الشهادة**»[١٠] بصدد القضايا

---

(٩) وفي مفهوم الدعاء، انظر: **الموسوعة الفقهية**؛ إذ اعتبرت «الدعاء لغة مصدر دعوت الله أدعوه دعاء ودعوى... والدعاء في الاصطلاح الكلام الإنشائي الدال على الطلب مع الخضوع ويسمى أيضًا سؤالًا. وقد قال الخطابي: حقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه العناية واستمداده إياه المعونة وحقيقته إظهار الافتقار إليه». ويحار المرء من أن يمنع دعاء الإنسان إلى ربه من هو مثله؛ لاعتقاده قدرته على ذلك، من مثل منع الدعاء بصيغة بعينها مثل الدعاء على إسرائيل والأمريكان.

(١٠) وفي مفهوم الشهادة في المعاملات، انظر: **الموسوعة الفقهية**، «من معاني الشهادة في اللغة البيان والإظهار لما يعلمه، وأنها خبر قاطع، وشرعًا: إخبار عن ثبوت الحق للغير على الغير في مجلس القضاء.. وللشهادة حالتان حالة تحمل وحالة أداء، وقد تكون على الكفاية في أحوال كما تتعين في أحوال أخرى». والمشابهة بين ذلك =

التي تتعلق بالشهود، سواء كان الإشهاد على عقد أو الإشهاد في قضية أو حدث. كان هذا المفهوم يقفز إلى صفحات الفكر الديني، حينما يحسن للبعض أن يتحدث عن المساهمة في الانتخابات أو الاستفتاءات باعتبارها الشهادة الواجبة، ومَن لم يذهب لأدائها فهو في حكم كاتم الشهادة، في محاولة لإضفاء شرعية وتحفيز الناس للمشاركة الانتخابية، ولكن بشكل انتقائي. فأساتذة الجامعة مثلًا يُعيَّن لهم العميد ولا ينتخبونه، ربما لأنهم ليسوا «عَدْلًا» لدى السلطة ـ الدولة، إما لجرحهم أو لعدم أهليتهم، فبدا مفهوم الشهادة لدى هؤلاء مفهومًا وظيفيًا مسيَّسًا انتقائيًا.

وضمن هذه المفاهيم كذلك يأتي مفهوم «**الصوم**»[11] في شهر رمضان، حيث يتم الزحف على مقاصده ومتطلباته بحملة إعلامية تحاول فتنة الصائم عن صومه وعن سلوكياته العبادية، وإشغاله بكل ما هو تافه، يصعب معها تشكيل سلوك الأسرة في المناسبة الرمضانية. ويعد هذا الشهر مناسبة إعلانية؛ فالشركة (الفلانية) تتمنى للصائمين صومًا مقبولًا وإفطارًا شهيًا. هذه المصادرة غير المباشرة لفريضة الصوم وشهر رمضان إنما تعبر عن أحد مجالات الدولة للزحف على الفعاليات الدينية والعبادية.

ويأتي ضمن هذه المفاهيم مفهوم «**الحسبة**»[12]، والذي كان

= وحال الانتخابات المزورة لا يجعلها شهادة زور، وهي شهادة الباطل والكذب ليتوصل بها إلى الباطل أو تحليل حرام أو تحريم حلال. ولعمري فكيف تكون الانتخابات في بلادنا شهادة.

(11) انظر في مفهوم الصوم الذي تفسده أجهزة الدولة الإعلامية علينا: هو الإمساك عن الفطر على وجه مخصوص، كما أتى في **الموسوعة الفقهية**، وصوم رمضان فرض: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البقرة: 185]، فالأمر كمن صام وأفطر على المحرم أو المكروه أو خلاف ذلك. والصوم سلوك وقيام وعبادة.

(12) في مفهوم دعوى الحسبة، انظر: **الموسوعة الفقهية**، (إذا كان من حقوق الله تعالى =

لعموم الناس، يقومون برفع دعاوى الحسبة حين الخروج على قواعد النظام العام المتعلقة بالدين، حال شعور المواطن أن دينه قد انتُهك، وهي عملية تدريبية للمواطن ضمن حماية «المثالية الدينية»، وقد اعتبر الدين أن هذا الأمر يجب ألا يقتصر على الدولة ـ السلطة، باعتبار أن ذلك يتعلق بحق المجتمع والاجتماع والنظام العام.

إلا أن هذه الممارسة صودرت لمصلحة ممثل الدولة (النائب العام) في القيام على دعاوى الحسبة، وهو أمر يتطلب جهازَ متابعة لا نظنّ أن من مهام النائب العام القيام بها، ولا يصلح في هذا المقام مجرد الإبلاغ. وفي هذا المقام، فإن دعاوى الحسبة وارتباطها بالمجتمع يحقق المقصود منها، أما الدعاوى (الانفعالية والافتعالية)، فإن القضاء جدير في الفصل فيها، وهو أمر يجعل مساحة الدين عصية على الاستباحة في هذا المقام، وتنظيم مثل هذه الدعاوى غير مصادرتها.

أما المفهومان الآخران واللذان بدا للبعض استحضارهما تارة بالخذلان وتارة أخرى في إطار جس النبض:

فالأول ـ يتعلق بعالم المفاهيم الجهادية[١٣]، والذي بدا

= كالحدود والتعدي على ما يرجع منافعه للعامة فلا تحتاج إلى مدع خاص؛ لأن إقامة حقوق الله تعالى واجبة على كل أحد، فكل أحدٍ خصمٌ في إثباتها، فصار كأن الدعوى موجودة. . ينتصب أحد العامة خصمًا عن الباقين من العامة في المحال التي منفعتها عائدة إلى العموم». وتبدو هذه الدعاوى حالًا من «رقابة الأمة» والقيام بواجبها في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنظيمها للارتقاء بها لا منعها واحتكار الدولة أو نائبها لها.

(١٣) راجع في المفاهيم الجهادية **الموسوعة الفقهية**: «الجهاد مصدر جاهد، وهو من الجهد؛ أي الطاقة والمشقة... والجهاد القتال مع العدو كالمجاهدة»، وحتى =

للبعض أن التصريح به قد يعني الاتهام بالإرهاب، وبدت مفاهيم إحلالية ضمن الخطاب السياسي مثل التسامح وثقافة السلام. عالم «المفاهيم المخذولة» ربما سيتحول إلى عالم لمفاهيم «محذوفة» حتى لا «يفهمونا غلط» (!)

والثاني - يتعلق بمفهوم الزكاة وفرضيته[١٤]؛ إذ برز في الآونة الأخيرة التلويح - وربما بضغوط أمريكية - إمكانية أن تقوم الدولة بالإشراف على الزكوات. وكنا فيما مضى نقول: إن هيئات الدولة يمكنها تفعيل دور الزكاة الاجتماعي من خلال عملية التنظيم وإحياء بيت المال، إلا أن هؤلاء صموا آذانهم. ولكنهم الآن وتحت مطارق الأمريكان سمعوا الطرقات، بل والهمسات وبدأ الحديث عن رغبة الدولة في تنظيم عملية الزكاة، حتى لا يُساء استغلالها، ولا تصل ليد من تسميهم الولايات المتحدة الإرهابيين، وقصف الجمعيات الأهلية الإسلامية.

وضمن هذه السياقات جميعًا تأتي عملية مراقبة، وربما

= المفاهيم التي استحدثت للدلالة عليه من «المقاومة» و«النضال» و«استرداد الحقوق» وغيرها مما تتطلب حركة جهادية من المفاهيم التي يريد كثير من الرسميين اختفاءها أو تواريها، لما تسببه لهم من إحراج وبُعد عن الولايات المتحدة في عالم المفاهيم.

(١٤) انظر في مفهوم الزكاة وأصول تحصيلها والعمل عليها: السيد أحمد المخزنجي، الزكاة وتنمية المجتمع، مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، سلسلة دعوة الحق، السنة (١٧)، العدد ١٨٧، ١٤١٩هـ. انظر محاولات الحكومة المصرية تأميم أموال الزكاة والإشراف عليها وتوجيهها حسب الهوى من دون مراعاة النصوص الشرعية على تحديد مصارف الزكاة، انظر: أحمد رفعت، «زينب عبد الله، تمويل الصندوق العقاري بأموال الزكاة باطل،» جريدة الأسبوع، ٢١/٧/٢٠٠٣.

تهميش وتحجيم ما يسمى «التعليم الديني»، والمفاهيم التي تبث من خلاله، والتي تُفرِّخ عناصر إرهابية متطرفة، وهي عملية يجب النظر إليها متكاملة، ضمن سياسة تجفيف المنابع المفروضة عالميًا من الولايات المتحدة الأمريكية: تجفيف المنابع الفكرية، وتجفيف المنابع المالية.

ما بين زحف التوظيف والتسييس والزحف التابع تقع بعض المفاهيم في عالم المسلمين.

هذه بعض اللقطات التي أردنا أن نخرج منها نماذج للمواطنة، أكدنا ومن كل طريق أن هذه النماذج لا تفرز بحالٍ نموذجًا سويًّا للمواطنة، ناهيك عن خطاب المواطنة الصالحة الذي لا يغادر أي مؤسسة وتجعله واحدًا من أهم أهدافها.

ومن الممكن أن نعدد نماذج أخرى؛ من قبيل نموذج «**مواطنة الجباية**» الذي أشرنا إليه في المداخلة الخلدونية، والتي يمكن إسقاطها بجهد يسير للبحث فيها وتشريحها. وكذا فإن الأمر قد يتعلق بنماذج مؤسسية من مثل: جمعيات العمل الأهلي، والنقابات، وأحزاب المعارضة والجهاز الإعلامي، والعملية الأمنية. ويمكن أن نشير إلى نماذج من الممارسات، وهو أمر يتعلق بـ«**هوية المواطن**»، و«**المواطن الخانع**» في ظل الدولة التابعة، وغير ذلك كثير لو تركنا العنان للكتابة تفصيلًا في هذه الموضوعات، وهي تستحق مزيدًا من العناء والتأصيل وإسناد كل هذه اللقطات والأفكار من خلال تجريدها إلى قضايا عامة، داخل إدراك المواطنة وممارساتها؛ بحيث يمكن أن يلحق بها ملف لـ«**أرقام المواطنة**»، وآخر يتعلق بخرائط علاقاتها

وموضعها في العلاقة السياسية[١٥].

ولكننا آثرنا التوقف عند هذا الحد، وغاية أمرنا أننا قدمنا مؤشرات مهمة ـ أو نظنها كذلك في العمل البحثي ـ من خلال ممارسة بحثية غير تقليدية، وجب بصددها التعامل مع أدوات جديدة للتعامل والتناول، فضلًا عن مناهج النظر لقضايا المواطنة المصرية.

قد تكون هذه الممارسة البحثية غضة، وقد يعتبرها البعض غير متماسكة، وقد يرفضها مَن يهوون الرطانة العلمية السياسية المنقولة عن الكتابات الغربية، ولكنني أقول: إن بعض ما توصلت إليه كان بفعل قراءة لكتابات غربية دخلت باب المنهج في سياق المراجعة لا المتابعة.

٢ ـ الإدراكات المتبادلة والمواطنة المصرية: دراسة الإدراكات

نحاول أن نتناول مجموعة من النقاط، أهمها:

أ ـ عقود الإذعان: مقام المواطن لدى الدولة: «صناعة مواطنة الإذعان»[١٦]

(١٥) انظر هذه الظواهر المختلفة التي ما زالت تستحق قدرًا من البحث والمتابعة، ينوي الباحث متابعة ملف دفاتر المواطنة المصرية الذي يتابع حال المواطنة والمواطن المصري في حال مواطنة الجباية، والمواطن المانع، وأرقام المواطنة، وخرائط المواطنة، عملية جديرة بالمتابعة البحثية.

(١٦) انظر في الإذعان وصناعة ما أسميناه مواطنة الإذعان: قطب مصطفى سانو، عقود الإذعان، <http://www.drsano.net/papers/figh4.html>.

كثيرًا ما نقوم بالتوقيع على العقود التي تتعلق باحتياجاتنا الأساسية دون أن نقرأ بنودها أو اشتراطاتها، وأظن أن حال التوقيع من غير قراءة نابعٌ من:

- أن الحاجة إلى «**الخدمة**»(!) وتسكينها في مقام الضرورات مثل «السكن»، وفي حال الحاجات مثل «الكهرباء»، وفي حال الضرورات الأكيدة مثل «الماء»، وفي حال الحاجات المستحدثة ضمن حلقة تطور وسائل الاتصال مثل «التليفونات»، يمكن أن يسهم في هذا التصرف غير المسئول ممن يوقع على العقود. ومن هنا قالوا: «صاحب الحاجة أرعن»، ومن ذلك: التوقيعُ على العقد من غير قراءة.

- أن عموم العقد (**عقود الخدمة**)، العقد الإذعاني، يُحدث حالة من التوقيع على العقد، ضمن مبدأ «ما يجري على الناس يجري عليّ»، وهو أمر يجعل منه شيئًا ضمن مجموع، كلهم يوقعون للانتفاع بالخدمة.

- أما السبب الثالث؛ فيقع ضمن علاقة احتكار الخدمة والانتفاع بها. إن حال احتكار الخدمة وضرورات الانتفاع بها، إنما يشكل حالة إذعانية مثالية، خاصة إن لم تكن الخدمة (!) تؤدي بشكل تنافسي يكون للمستهلك فيها اليد العليا (في الاختيار)، بل واليد الطولى في فسخ العقد ليستبدل به غيره. أما

= انظر في جملة هذه العقود: الهيئة العامة للكهرباء، الهيئة العامة للمياه، الهيئة العامة للتليفونات وكذا الهيئة العامة للمجتمعات العمرانية الجديدة. هذه جملة من العقود الإذعانية التي يمكن أن تمثل دالة مهمة ومؤشرًا واضحًا على الحالة الإذعانية من تلك القراءات الأولية لها.

في الوضع الاحتكاري؛ فيكون وضع الإرغام، وحال الإذعان، يجري مجراها في الانتفاع بالخدمة ضمن قاعدة: **«مكره أخاك لا بطل»**.

- ومن غريب الوصف أن توصف عقود الإذعان تلك المشيرة إلى (محتواها الإذعاني) بما يسمى في هذا الباب **«العقود النموذجية»**. وهو أمر نشهده في كثير من الأمور حينما نتحدث عن جغرافية الكلمات. فرغم أن البلاد الغربية شهدت مفهومًا لعقود الإذعان؛ فإن هذا الأمر تقلص ووُضعت له الحدود والشروط. فبدت عقود الإذعان في مصر عقودًا نموذجية، مخرجة إياها عن معناها ومبناها؛ ففي العقود النموذجية يمكن للجماعة أن تصل مع الطرف القوي في العقد إلى صيغة نموذجية تتضمن شروطًا معقولة يكون التعامل على أساسها في العقود الفردية التي تبرم مستقبلًا مع من يتقدم للتعاقد. والأمثلة على ذلك - كما يؤكد الدكتور الصدة - تعوزنا في مصر؛ حيث لم تتكون بها جماعات تذكر، ولكنها وجدت في فرنسا كما في الوثيقة النموذجية للتأمين ضد الحريق سنة ١٩١٢ باتفاق بين ممثلي المؤمَّن لهم وممثلي شركات التأمين. وما من شك في أن هناك خضوعًا إراديًا للقاعدة الواردة في العقد النموذجي، وأن المخالفة الاستثنائية لا تزال ممكنة، ولكن العادة تحول دون هذه المخالفة، كما أن الخوف من الجزاءات يفرض الخضوع. وعمليًا، فإن ما يقدر للعقد النموذجي من قوة ونجاح إنما يكون بما يتوفر للجماعة من أسباب القوة والكثرة العددية.. وهو ما يعينها على فرض نموذج للعقد[١٧].

---

(١٧) انظر في هذا المقام: فكرة العقد النموذجي وارتباطها بما يسمى العقود =

ب ـ مفهوم عقود الإذعان ومقامها وحجيتها القانونية[(١٨)]

في الواقع، إن نشأة عقود الإذعان ارتبطت بعملية قانونية لسد حاجة أساسية لا يكون للجمهور الخيار فيمن يتعاقد معه لقضائها؛ لأنه يجد نفسه أمام تنظيمات قوية بعضها يتمتع باحتكار قانوني، والآخر يتمتع باحتكار فعلي، ويكون عليه أن يتعاقد معها دون إمكان المناقشة. تلك هي حال الشخص الذي يسجل خطابًا ويضعه في صندوق البريد، والذي يستخدم التليفون، والذي يتعامل مع شركة تستغل مرفقًا عامًا لتوريد المياه والغاز والكهرباء.. إلخ. والأمثلة التقليدية لهذه المراكز في: عقد العمل في الصناعات الكبيرة، وعقد التأمين، وعقد النقل مع شركة كالسكك الحديدية أو السيارات العامة. غالبًا ما يتأتى الإذعان من الوضع الاحتكاري. هذه العقود يوجد فيها التفاوت الفادح بين طرف مضطر للتعاقد بالنسبة إلى حاجة أساسية أو مرفق ضروري، وآخر يتمتع باحتكار فعلي أو قانوني.. وهذه العقود هي ما اتفق الفقهاء على تسميتها «**عقود الإذعان**»؛ للدلالة على ما تنطوي عليه هذه العقود من إذعان؛ يقصد به رضوخ العاقد الضعيف وتسليمه بشروط يمليها الطرف الآخر القوي ويعرضها ككل يؤخذ أو يترك.

ليس هنا موضع المناقشة القانونية التي بزغت حول عقود

= الإذعانية: مقارنة، رسالة دكتوراه، القاهرة: مطبعة جامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًا)، ١٩٤٦، ص٣٣، ص٤٢٧ وما بعدها.

(١٨) في مفهوم عقود الإذعان وحجيتها القانونية، انظر: المصدر نفسه، ص٥٨ وما بعدها. انظر أيضًا وقرّب: د. عبد المنعم فرج الصدة [وآخرون]، **المبادئ العامة في القانون** (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٨)، ص٣٥٦ ـ ٣٥٨.

الإذعان، ولكن الأمر هو التعرف على محتواها؛ إلا أن هذا «الاستغلال» و«الاحتكار» الذي يساعد عليه الموقف في عقد الإذعان كان له أثره في عمل المشروع وفي عمل الأفراد. وبدا الأفراد (الطرف الأضعف في العملية التعاقدية) يلمون شعثهم ويجمعون شملهم؛ حتى يخلقوا من اجتماعهم قوة، ويواجهوا في العقد قوة المال بقوة العدد. **وبدت الشريعة الإسلامية التي استندت إلى حال رضائية العقود، رجوعًا إلى فكرة الوفاء بالعهد المنصوص عليها في القرآن والحديث هي من أهم الأفكار التي تؤسس لبنية أساسية لمفهوم المواطنة.**

ج ـ تحرير نص عقود الإذعان «مواطنة المغارم»: (مواطن لا حقوق له، ودولة لها كل الحقوق) «استباحة المواطن والنظر إليه كمملوك»[(١٩)]

كيف يمكن أن تعبر عقود الإذعان، وتؤثر على مقام المواطن في علاقته بالدولة ـ السلطة؟

تعد تلك حالة نموذجية في «مواطنة المغارم»، وتعد العقود ـ ضمن نصوص طافحة تؤكد على فحوى بنائها وبنيتها ـ علامة واضحة على قاعدة «مواطن لا حقوق له، ودولة لها كل الحقوق». مواطن يستهلك الخدمة هو في أمس الحاجة إليها،

---

(١٩) **عقود الإذعان ومواطنة المغارم:** انظر تلك العقود السابق الإشارة إليها، وهي عقود ضمن سلسلة من العقود الإذعانية تحركها عناصر الحاجة والاحتكارية معًا، وهو ما يمكن للحالة الإذعانية ويرسخ تلك العلاقة الإذعانية، وعلى الرغم من أن هذه العقود تآكلت على أرض الواقع في كثير من البلاد إلا أنها في مصر تجد لها ألف طريق لتبقى وتعبر عن حقيقة العلاقة بين الدولة والمواطن.

ودولة ـ تعد شركاتها ممثلةً لها ـ تتمتع بوضع الاستغلال والاحتكار معًا. وفي ظل النشأة المشوهة للدولة ـ السلطة على ما ذكرنا آنفًا، تأتي عقود الإذعان لتمثل «حال ضعف المواطن» واستكانته ضمن هندسة القبول والإذعان، وحال تعملق الدولة واحتكاريتها، ولسان الحال بين إذعان ملجئ (**مكره أخاك لا بطل**) وتحكُّم شبه مطلق (**إن.. كان عاجب**) (!). وبين هذا وذاك تولد مفردات عقود الإذعان (الكهرباء، التليفون، عقد الانتفاع بالمِلك لشقة) فهي مملوءة بكلمات مثل: «لا يجب..، لا يجب...»، وهي غالبًا ما تكون في حق المواطن المستهلك للخدمة، بينما ترد ألفاظ مثل: «من حق...» وهي باليقين تكون في طرف المؤسسة المؤدِّية للخدمة، الممثلة للدولة في هذا الشأن الاحتكاري.

وعملية إنهاء العقد تتم من طرف واحد قوي، ومن أقرب طريق، وبأقل أنواع المخالفة، ودون إبداء الأسباب، وما يترتب على ذلك من إنهاء فوري للخدمة، بينما طرف المواطن، بينما في الكلمة الوحيدة التي أتت بحق المواطن المستهلك للخدمة في فسخ العقد وإبلاغ المؤسسة، فهو حق لا معنى له في سياق الاضطرار الملجئ لاستهلاك الخدمة.

علاقة الدين بحقوق الإذعان: كيف تعد تلك العقود تعيينًا لمقام المواطنة، وزحفًا من الدولة على الدين عبر المواطن والمواطنة.. في ظل عملية هندسة الموافقة وبنية الإذعان؟

إذن كيف تكون عقود الإذعان مدخلًا لصناعة مواطنة الإذعان؟

العقد الإذعاني الذي تقوم به مؤسسات الدولة الخدمية إنما يعبر عن حال إدراك المواطن للدولة، وإدراك الدولة لمقام المواطن. هذه العملية المتبادلة ضمن عناصر معادلة طاغية واحتكارية إنما تتمثل في ترسيخ هذا النسق من الإدراكات، والتذكير بمآلاته، والوصول إلى المواطن ضمن حالة قبول إذعاني، أو قبول في شكل الإذعان.

- المواطن ليس فقط لا يقول: «لا» على خطابات السلطة بل هو لا يستطيع.

- المواطن عليه أن يروض نفسه في عملية تدريبية ذهنية ونفسية للسلوك الإذعاني.

- المواطن عليه أن يؤهل نفسه عند دخول أي علاقة مع الدولة، وإذا كان هذا الأمر في ميدان الخدمات، فهو أيضًا في مجال أي علاقة يدخل فيها المواطن مع الدولة، إن صفات المنح والمنع، وعناصر التنظيم والتجريم والتأثيم عملية احتكارية مطلقة.

أما عن علاقة ذلك بمقام الدين فإنما يقع ضمن: **«متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»**، وتقع في سياق التكريم الإلهي للإنسان، وحركة الحرية والاختيار والإرادة والمسئولية التي تُتضمن في عقيدة التوحيد وكلمته، وهي مدانة في سياق الدين الذي يرفض العبد الكَلَّ فاقد الفاعلية والمبادرة، ويوجب الإنسان العدل القاصد إلى أقصى درجات فاعلية المسلم، وهو أخيرًا ليس إلا تأكيدًا على حال الرؤية التعاقدية في الإسلام القائمة على الرضا والإرادية، النافية لكل عناصر

الإكراه والتحكم: «ليس لمستكره يمين..»[٢٠].

ثقافة الكمائن.. وثقافة التفلت والالتفاف[٢١]

في رحلتي الأسبوعية إلى مدينتي «ميت غمر» (بمحافظة الدقهلية شمال القاهرة) منذ عدة سنوات، لاحظت في الطريق وقبيل الدخول إلى «ميت غمر»، يافطة مكتوب عليه: **«مشروع إنشاء كمين لصهرجت الكبرى»!**

الإعلان يعبر عن أكثر من معنى:

أولًا: مدى الإلحاح لإقامة هذا المشروع الإنشائي وضرورته، خاصةً مع الاعتبار الذي رآه مركز صهرجت بأنه أمر مهم مفتقد، وجب القيام به على استعجال وإنجاز هذا المشروع المهم.

ثانيًا: أن المشروع هو «كمين»، والكمين مفهوم عسكري

---

(٢٠) «ليس لمستكره يمين»، مقولة للإمام مالك (ﷺ)، وفي رواية «ليس لمستكره طلاق» وهي فتوى للإمام مالك امتحن بسببها، انظر في ذلك: تقي الدين الندوي، **الإمام مالك (ﷺ) ومكانة كتابه الموطأ**، ط ٤ (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٤)، ص٦٧ ـ ٧٠.

(٢١) في ثقافة الكمائن والالتفاف لاحظ: هذه الملاحظات التي أقدمها في هذا المقام كانت ضمن مشاهدات مباشرة لسلوك يومي يرى فيها الباحث دلالات سياسية كامنة في هذا المقام، وهي أمور آن الأوان أن تدخل ضمن اهتمامات أي باحث منظر يقوم على عملية تنظير؛ فبين الممارسة والتنظير علاقة مركبة تجب النظرة إليها. انظر: نصر عارف، **نظريات السياسة المقارنة** ([د. م.]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦)، و**إبستمولوجية السياسة المقارنة** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠)، انظر في المبحث الخاص بالنظرية.

لمقاومة عدو أو شن حرب عصابات على عدو، وهو في التحليل الأخير مشروع مواجهة مستقبلية ومستحدثة.

ثالثًا: أن الكمين انتقل إلى أن يعبر عن حالة مرورية وأمنية في آن واحد، واختيرت كلمة «الكمين» للتعبير عن حال القيام بهذه الوظيفة.

هذه المعاني أوحت لي بكيفية النظر إلى مقام المواطنة من خلال فكرة الكمين المروري ـ الأمني، ويمكن تصور ذلك في أكثر من مقام مهم:

الأول: ثقافة الكمائن: ثقافة تمارسها الإدارة تجاه المواطن الذي يستقل سيارته؛ وهي تقوم على قاعدة من:

ـ عدم الثقة المتبادل.

ـ حال تربص الإدارة بالمواطن.

ـ حال التتبع المنفي إلى عملية خطيرة في السلوك وردود الأفعال.

ـ ثقافة التجسس والتربص المفسدة لأخلاق الناس.

ـ حال الاتهام للمواطن: شكل شبه دائم.

الثاني: ثقافة الالتفاف: وهي ثقافة مناوئة لثقافة الكمائن (رد الفعل):

في إطار الإسراف ضمن ثقافة الكمائن والتربص وعملية التتبع والتجسس، غالبًا ما تولد هذه الثقافة «ثقافة الالتفاف» على هذه الحال النظامية أو التنظيمية. وثقافة النظام وفرضه غير

ثقافة الكمائن؛ فهي حالة عامة. وارتباط ثقافة الكمائن بسلطة تقديرية في حال المخالفة مشروع فساد، ليس فقط في التقدير وإنما في الممارسات؛ فقد يكون في بعض الأمور هو تشجيع حال خارجة عن حد الالتزام المتبادل في إطار الخرق المتبادل للقانون، خرق القانون بالمخالفة لإيجابه بالحساب على المخالفة، ولكن بالوصول إلى حال فاسدة من التكيف.. يذكرني ذلك بما يرد في الكتابات الغربية حول ما سُمي «الفساد الوظيفي»، وكأن للفساد وظيفة في تدوير حركة الأموال بالرشوة أو ما هو في حكمها.

هذا الخرق المشترك للقانون تولده ثقافة الكمائن؛ إذ تشكل هذه القاعدة بيئة ووسطًا لعمليات فساد وإفساد صغيرة، تصير سلوكًا عامًا واعتياديًا متكررًا، قد يعبر ـ للأسف الشديد ـ عن «حالة» سلوك يومي، ضمن تأسيس شبكة الفساد الذي لا يستقر في إطار السلطة أو النخبة؛ بل يسري في الشبكة العصبية للمجتمع ومعاشه اليومي (الفساد الصغير) والذي يسوغ ويشرع للفساد الكبير.

ضمن هذه الحال تأتي «ثقافة الالتفاف حول القانون والالتزام» التي تتخذ أشكالًا متعددة، كلها في سياقات خرق القانون بالتواطؤ أو بالتكيف.

وثقافة الالتفاف ستولد أصول **«ثقافة التفلت»** لتخرق عمليات الالتزام. يمكننا أن نشير إلى أحد مظاهرها يمكن تسميته **«لغة المحور»**.

لغة المحور نقصد بها محور طريق ٢٦ يوليو (محور يربط بين محافظتي القاهرة والجيزة بمدينة السادس من أكتوبر)، الذي يتخذ فيه الكمين شكلين؛ **أحدهما**: تِقَني يتعلق بالرقابة الرادارية، **والثاني**: بشري يتعلق بالكمين المروري.

«كيف تولد ثقافةُ الكمائن ثقافةَ التفلت؛ مولِّدةً لغةً جديدةً»: هي واحدة من صور المقاومة لسلطة الدولة والإسراف فيها إلى حد التسلط، إلى حد التعويق، وليس بغرض فرض القانون وإقرار الالتزام.

لغة المحور تقوم على قاعدة من إفساد الكمين. فالكمين لغةً من الكمون، وهو إشارة للشيء المختفي أو المتخفي أو المستتر أو المغطَّى، وما هو - في هذا المقام - كشف للمستور هو جوهر «لغة المحور»: **(تقليب النور)** (!) في إطار عملية التنبيه إلى وجود الكمين وهو إجراء لغوي شاهدتُ أثره في هذا المقام، ويترتب عليه:

- الالتزام الشكلي أو الظاهري بالقواعد.

- العودة إلى حال كسر الالتزام والقانون من بعد المرور بالكمين وتخطيه.

ماذا يعني كل ذلك؟

هو الحال في المداورة بين الدولة والمواطن. فإذا كانت الدولة تتفنَّن في ترسيخ الصورة الاتهامية للمواطن، وما يترتب على ذلك من سلوك التربص، والتخفي، والكمون، وتأهُّب الدولة للانقضاض على فريستها (المواطن) من دون رحمة، فإن المواطن يتفنن في توليد ميكانزمات المراوغة، والالتفاف،

والتفلت؛ للخروج من حال التربص إلى حال الخروج من مأزق (الكمين) ضمن آليات:

- الالتزام الشكلي.
- الخرق المشترك للقانون.
- لغة المحور.
- صناعة بيئة مواتية للفساد الصغير.

إنها واحدة من صور **المقاومة بالحيلة**، تشير - ومن أقرب طريق - إلى حالة متكررة، ورغم ما عبرت عنه من مشاهدة فردية عابرة إلا أن ذلك لم يكن إلا حال المنظر الذي ورد في بيانه (theoros) الذي لاحظ تفاعلات السوق وحقائق علاقاته وجوهر معاملاته، وذلك وفقًا للأسطورة التي ارتبطت بتسويغ فعل التنظير.

ألا يشير ذلك إلى ظاهرة «كلية» شديدة «الانتشار» و«الانفجار» وجب متابعتها وتحليلها، ضمن أصولٍ تُحرِّك عناصر إدراكية للمواطنة: **المواطن المتهم ودولة الأمن.**

ضمن هذه الحالة الإدراكية يضيع الالتزام بالقانون وأصول هيبة الدولة المفضية إلى تأسيس قاعدة من سيادة القانون وحمايته، كما يعم السلوك التعاوني بين المواطنين في مقاومة الدولة والسلطة بالحيلة والمراوغة والالتفاف والتفلت.

وضمن هذه الحالة الإدراكية والسلوكية، نحن في حاجة إلى التفكير بأصول العلاقة بين الدولة والمواطن، وهذه الحاجة الضرورية تنبع كعمل بحثي وعلمي من:

ـ تشريح أصول هذه العلاقة.

ـ الكشف عن القيم الكامنة خلفها وفي جوفها.

ـ التراكمات التربوية السلبية ضمن سياقات **التربية على المواطنة**، والوعي بالحقوق المترتبة لها، والالتزامات المتولدة عنها، والواجبات الملحقة بها.

ـ المآلات المترتبة على هذه الحالة الإدراكية في تشكيل العلاقة الكلية بين الدولة والمواطن.

في ظل مناخ الفساد الصغير والكبير، وفي ظل عملية الإسراف في إقامة الكمائن الرقابية، فإنه يمكن التذكير بالمقولة الفقهية: «**إذا ضاق الأمر اتسع**». وهنا أحاول تحليل هذه المقولة ونقلها إلى المجال السياسي؛ بمعنى أن ضيق الأمر في مجال السلطة ومركزيتها، وحال الاستبداد في رأس السلطة، غالبًا ما يؤدي إلى اتساع الأمر (واتساع الخرق على الراقع)؛ أي عدم قدرة الدولة على فرض هيبتها.

وهو أمر أشار إليه ابن خلدون: **إن الدولة لا بد أن يكون لها حصة من الاتساع**، إشارة إلى قدرة الدولة على فرض هيبتها والقيام بعملية التغلغل على وجهها.

وعكس هذه القاعدة: **إذا اتسع الأمر ضاق**؛ أي إذا اتسع الأمر على القدرة الاستيعابية والتغلغلية ضاق على من ظن قدرته على امتلاك الأمر والتصرف فيه. وضمن ما ذكرت في عملية الإسراف ووسط الفساد، فإن ذلك وفَّر بيئة لقيام ما يسمى الكمائن الوهمية. كيف يمكن مراقبة أدوات الرقابة إذا تعددت إلى حد العدد المنتشر والكبير؟

هذا الوضع ولد ما يمكن أن يُسمى «**الكمائن الوهمية**» التي اتخذت من إقامتها مدخلًا للربح غير المشروع. إن واحدًا من الكمائن ظل لمدة طويلة ـ تقدر بالسنوات ـ لم تكتشف عدم مشروعيته إلا بعد أن همَّت إدارة المرور بوزارة الداخلية بإنشاء كمين في وسط القاهرة، أحدث حالة من ازدواجية الرقابة، أسهمت في الكشف عن الكمين الزائف.

علاقه الدين بثقافة الكمائن والتفلت: كيف تعد تلك الخطوات زحفًا من الدولة على الدين عبر المواطن والمواطنة..؟!

في تفرقة ملفتة في الشريعة الإسلامية بين الالتزام والإلزام من ناحية والكراهية والإكراه من ناحية أخرى، وردت الآية القرآنية: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ هود: ٢٨]، وهي بذلك تعبر عن حقائق الإلزام والالتزام التي لا يمكن أن تستند إلى حالة إكراهية.

وفي تأكيد مهم على النهي عن التجسس المفسد لطباع النفوس وشيمها، يبدو لنا هذا النهي القرآني القاطع: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢] ويبدو هذا التنبيه النبوي: «**لا تتبعوا عورات المسلمين فتفسدوهم**».

بين حال مبالغة الدولة في النظرة الاتهامية للمواطن ـ الإنسان وتعقبه وتتبعه، وضمن النظر البادي أن المواطن في الأصل متهم إلى أن يثبت العكس، وضمن عناصر مواطنة ترى هذه العملية من عدم الثقة التي تترافق مع حالة طغيانية من السلطة ـ الدولة، يلجأ المواطن إلى الحيلة، وربما إلى

الاحتيال، ويحرك كل عناصر الصفات الشريرة في التكوين الإنساني من (كذب، وعدم الالتزام، والتحايل، والنفاق، والرشوة، والفساد. . إلخ).

إن هذه الحال ـ وضمن تأسيس هذه العلاقة ـ إنما تشكل زحفًا للدولة على دين المواطن وصلاحه وصلاح دنياه؛ بل وصلاح آخرته ضمن ترسيخ ثقافة الكمائن والترصد، وتواجهها ثقافة الالتفاف والاحتيال والتفلت. وباليقين، إن هذا الأمر لا يمكن أن يسهم في تنشئة علاقة سياسية أو مواطنية سوية.

فقر المواطنة ومواطنة الفقر(٢٢) (الفقراء ـ المهمَّشون ـ ساكنو المقابر..)

تلميذي غير لائق اجتماعيًا؟! كاد الفقر أن يكون كفرًا!

إن «مواطنة الفقر» تحدث حالة مستعصية من «فقر

(٢٢) في فقر المواطنة ومواطنة الفقر والمهمشين، في هذا العنوان المطول أراد الباحث أن يشكل رابطة في الفهم والإدراك بين حال الفقر الاقتصادي وحال الفقر في الشعور النفسي والجانب الإدراكي في المواطنة (بناء وبيئة)، كما ربطت بين ذلك وبين إدراكات السلطة المصرية للفقير من خلال أحد تلاميذي في كلية الاقتصاد، والمجتهدين الذي انتحر بعد معايرته بفقره، وعبر هذه الروابط تأتي النتيجة المهمة التي أشرت إليها بقولة سيدنا علي بن أبي طالب: «كاد الفقر أن يكون كفرًا»! ومعنى استعاذة النبي (ﷺ) من الكفر والفقر على سبيل المثال: «اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر» ـ أخرجه أحمد والترمذي والنسائي وصححه الحاكم. هذه الرؤية يوضحها ذلك العنوان الذي يسهم في بناء «اللقطة» المراد الإشارة إليها في دفتر المواطنة المصرية.

المواطنة»؛ ذلك أن ممارسات المواطن تبدأ بالحفاظ على الكيان من الهلاك، وهو يبحث عن «حقوق حد الكفاف» قبل أي حقوق للتعبير عن «حد الكفاية»، ناهيك أن «حقوق الرفاهة» ـ والحال هذه ـ لا تخطر له على بال.

والفقراء في مصر يتخذون أشكالًا متعددة، منها الفقر المورَّث ضمن محدودية «الملك أو المال أو الميراث»، والفقر المكتسب المتعلق بتدهور الحال والمآل بفعل محدودية الدخل المفترسة من غول الغلاء، أو بطالة مفروضة، أو غير ذلك من أمور تؤدي إلى زيادة مساحة الفقر الموروث، تضاف إليه عناصر الفقر المكتسب؛ فتزيد منافذ «**الإفقار في بر مصر**»(٢٣)، كما جعله د. محمد أبو مندور عنوانًا لكتابه. وينضم لنادي الفقراء كل يوم أعضاء جُدد من غير رسوم عضوية أو شروط، ما عليك إلا أن تصل أو تُوصَل لحال «الفقير» العاجز. والفقر مشروع فساد، كما أنه مشروع انحراف، إلا مَنْ رَحِمَ ربُّك وقليل ما هم. والحديث عن الفقراء ومن هم تحت خط الفقر، والمهمَّشين وساكني العشوائيات، وساكني المقابر، من المؤشرات الدالة في هذا المقام. صحيح أنه قد تنشأ حياة بفعل هذه المجتمعات الناشئة (المهمشة ـ العشوائية ـ ساكني القبور)(٢٤)؛ إلا أنها في النهاية

---

(٢٣) محمد أبو مندور [وآخرون]، «الإفقار في بر مصر،» **كتاب الأهالي** (سلسلة فصلية يصدرها حزب التجمع الوطني الديمقراطي)، الرقم ٦٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٨)، انظر بصفة خاصة في مفهوم الإفقار ص٨٦ وما بعدها، والكتاب بكامل بحوثه المهمة يعالج هذه الفكرة المحورية، ومن هنا وجبت مطالعته.

(٢٤) انظر في ساكني القبور والمهمشين والعشوائيات تلك الدراسة الميدانية المهمة: أماني مسعود الحديني، **المهمشون والسياسة في مصر** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٩)، ص٧٣ وما بعدها. =

تعبر عن مجتمعات غير سوية، ونقاط سوداء في تاريخ إنجاز السلطة ـ الدولة.

والفقير لا يأكل أرقامًا.. فحينما نقول له: إننا نصرف على الصحة أضعافًا مضاعفة أو غير ذلك؛ فإنه لا يهمه إلا حاله السيئ الذي يزداد سوءًا. فحديث الأرقام بالنسبة إليه لا يُسمن ولا يُغني من جوع.

فلا شك أن دراسة تطور الفقر، وتوزيع الدخل في مصر، وقياس الفقر وتشخيصه في مصر، والإشارة إلى الفقر المطلق والفقر النسبي، وغياب أو تغييب البيانات حول هذه القضية، وحدَّة الفقر في كل من الريف والحضر، وتشكُّل أنواع الفقر وفقًا لبيئته، والفقر المُدقع، وفجوة الفقر والتفاوت بين الفقراء أنفسهم، وخصائص الفقراء، لا شك أن مثل هذه الدراسة هي من الأهمية بمكان لفهم أصدق لحال المواطنة المصرية.

وقد يكون من المهم أن نقف عند مفهوم «الإفقار» في إطلالة نظرية كما أشار الدكتور أبو منذور، ولكنه في النهاية تعبير عن حالة «الإضعاف» التي تجعل الإنسان شديد الحاجة.

وإذا أردت أن تتعامل مع المضمون السياسي للفقر، فإنه عملية تنطوي على علاقات قوة غير متكافئة، وتوزيع غير عادل للثروة: «**ما جاع فقير إلا بما مُتع به غني**». ومن ثم كانت حركة الإسلام كدين في التعامل مع الفقر باعتباره مسألة تتلازم في

= انظر أيضًا: زينب عبد اللاه، «تحولات اقتصادية خطيرة وخصخصة وانهيارات اجتماعية.. فلماذا الاندهاش؟! غول الفقر ينهش الضعفاء،» جريدة الأسبوع، ٢٠٠٣/٨/١١.

عمقها وخطورتها مع الكفر. ومن هنا يجب أن نفهم دعاء النبي (ﷺ): «**اللهمّ إني أعوذ بك من الكفر والفقر..**». فهل بين الفقر والكفر من صلة؟ وهل تقاعس الدولة عن واجبها في مواجهة الفقر ليس إلا زحفًا على الدين وزحفًا على كيان الإنسان؟ وهل إبقاؤه على حاله ليس إلا إخراجه من حال «التكريم الإنساني» بالفعل البشري؟

إن أبسط حقوق إنسان ـ المواطنة أن يجد حقوق الحد الأدنى من الكفاف الإنساني للمحافظة على البنيان والكيان. فالإنسان بنيان الله، ملعون من هدمه.. وهدمه أنواع، أخطرها فقرٌ مُذِلّ، وعِوَزُ حَاجةٍ قاهر، وربما يكون مُضِلًا. إلا أن أخطر أنواع الإفقار أن تصد الفقير عن نهضته بحاله، وسعيه لإنهاء حال فقره، وسد منافذ الحراك في وجهه أو محاولة ارتقائه، فإن ذلك إزهاق لروح الفقير وإيصال له إلى حال من اليأس المفضي للكفر والعياذ بالله[٢٥]. أليس ذلك زحفًا على المواطنة وزحفًا على الدين؟!

وها هي **قصة فقير**.. قد أكون أحد أطرافها.. تلميذي في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية.. فقير، ولكنه غني باجتهاده ودَأَبِه، يطارد أساتذته ليتعلم ويعرف ويكتسب؛ ليحصل على مزيد من ترقية حاله المادي، وحاله العلمي والمعرفي.

---

(٢٥) في الفقر المفضي للكفر، انظر: كرم خميس، «سدوا أمامه كل المنافذ فاختار الموت: مأساة شاب مصري قتلته الحكومة أولًا والثروات،» جريدة الأسبوع، ١٨/٨/٢٠٠٣. انظر أيضًا: محمود شنب، «المواطن المصري في عهد مبارك: غير لائق اجتماعيًا،» <http://www.freewebs.com.> .

لم ينسَ لحظة أن الفقر حالة اعتبارية مؤقتة، يمكن الانتصار عليها، وليس بالشيء المحتوم. كيف يحول الفقير فقره إلى غنى؟ غنى في النفس، وغنى في العمل.. هذا هو تلميذي في كلية الاقتصاد.

وهنا بدأ تلميذي الفقير يعيد تعريف الفقر، ويعيد تشكيل نفسه، فبزَّ زملاءه وكان متفوقًا. وها هو ابن المقفع يحدثنا في واحدة من قصصه عن حال الفقير في **كليلة ودمنة**، لنعلم حال التلميذ.. وحال الفقير: «.. ووجدت من لا مال له إذا أراد أمرًا قعد به العدم عما يريده، ومن لا مال له لا عقل له ولا دنيا وآخرة له؛ لأن من نزل به الفقر لا يجد بدًا من ترك الحياء، ومن ذهب حياؤه ذهب سروره، ومن ذهب سروره مَقَتَ نفسه، ومن مقت نفسه كثر حزنه، ومن كثر حزنه قلَّ عقله وارتبك في أمره، ومن قل عقله كان أكثر عمله عليه لا له، ومن كان كذلك فأحرى به أن يكون أنكد الناس حظًا في الدنيا والآخرة.

ثم إن الرجل إذا افتقر قَطَعَهُ أقاربه وإخوانه وأهل ودّه، ومقتوه ورفضوه وأهانوه، واضطره ذلك إلى أن يلتمس من الرزق ما يغرر فيه بنفسه، ويفسد فيه آخرته (يقصد دينه)، فيخسر الدارين جميعًا. وإن الشجرة النابتة في السباخ، المأكولة من كل جانب، كحال الفقير المحتاج إلى ما في أيدي الناس... ووجدت الفقر رأسَ كلِّ بلاء، وجالبًا إلى صاحبه كل مقت.. ووجدت الرجل إذا افتقر اتهمه من كان له مؤتمنًا، وأساء به الظن من كان يظن به حسنًا، فإن أذنب غيره كان هو للتُّهمة موضعًا.

وليس من خلَّة هي للغني مدح إلا وهي للفقير ذمٌّ. فإن كان شجاعًا قيل أهوج. وإن كان جوادًا سمي مبذرًا، وإن كان حليمًا سمي ضعيفًا، وإن كان وقورًا سمي بليدًا، وإن كان صموتًا سمي عييًا، وإن كان لَسِنًا سمي مهذارًا، فالموت أهون من الحاجة التي تُحْوِج صاحبها إلى المسألة، ولا سيما مسألة الأشحاء واللئام..»[٢٦]. هذا حال الفقير حينما يعامله الناس.. وكان الأمر غير ذلك في حال تلميذي في كلية الاقتصاد.

كان تلميذي الفقير يقول بلسان حاله.. كما قال الكواكبي: «لا! لا! لا يطلب الفقير معاونة الغني، إنما يرجوه أن لا يظلمه، ولا يلتمس منه الرحمة إنما يلتمس العدالة، لا يؤمِّل منه الإنصاف، إنما يسأله أن لا يميته في ميدان مزاحمة الحياة..»[٢٧]. نعم! ـ لقد مات في ميدان مزاحمة الحياة، مات بتهمة «الخطيئة الأولى»: الفقر!، مات والإدارة تقول له بلسان المقال أو بلسان الحال: المدعو **«غير لائق اجتماعيًا»!**

إنه لا يصلح لوظائف عِلية القوم، لقد أراد أن يمثِّل مصر

---

(٢٦) انظر تلك المقالة لابن المقفع في حكاياته حول حال الفقير: بيدبا الفيلسوف الهندي، كليلة ودمنة، ترجمة وتحقيق عبد الله بن المقفع، دار المدى للثقافة والنشر (طبعة خاصة مع جريدة القاهرة)، ٢٠٠٢، قصة الذئب والرجل والقوس، ص١٢٠.

(٢٧) انظر أيضًا مقالة الكواكبي العميقة: عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،» في: **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص٤٧٥.

ضمن مسابقة وظيفة «التمثيل التجاري»، أخطأ حينما أحس أن من حقه أن يكون له دورٌ في ميدان مزاحمة الحياة. **من أنت كي تمثل مصر؟ـ! ابن فلاح يملك من القراريط ثلاثة! يعمل «أُجريًا» في حقول الناس؟! ولكني مجتهد.. متفوق.. حصّلت كل ما تطلبون، على فقري وعجزي وقلة حيلتي وهواني على الناس.**

لقد اتخذ تلميذي المسكين قرارًا بينه وبين نفسه.. اتخذه بعد أن رأى أن تعليمه الذي يمكن أن يحركه، وتفوقه الذي يمكن أن يرقيه في سلم الحراك الاجتماعي والوظيفي، ليس إلا وهمًا، وأن وضعه الفقير لا يؤهله لأن يكون ضمن ممثلي التمثيل التجاري.. مال الفقراء بالتجارة والتجاري.. **خرج تلميذي ليلقي بنفسه في النهر، ومات!**

نعم! **كاد الفقر أن يكون كفرًا** كما قال سيدنا علي بن أبي طالب، أليس ذلك زحفًا على الدين والإيمان؟ أليس ذلك زحفًا على الإنسان ـ المواطن؟! من منا إذن لائق اجتماعيًا؟!

ألا يستحق ذلك بحثًا متأنيًا في درس «المواطنة»؟ إن كل من تولى رئاسة مصر بعد تموز/يوليو ١٩٥٢، بهذه المقاييس **«غير لائق اجتماعيًا»**.

الميت: دراسة في الأحياء (خريج كلية الاقتصاد ودلالات المواطنة)

دراسة لهؤلاء الذين ينتحرون في المجتمع المصري حين لا يستطيعون سد احتياجاتهم الأساسية؛ فهذا ينتحر لأنه لم يجد لسد احتياجات أولاده عند دخولهم المدارس، وهذا ينتحر لطول فترة بطالة الإجبارية التي جعلته في حال **«من فني وهو حي»**.

المواطن الغُرم (الإضافة السلبية).. رؤية مالتوسية في المشكلة السكانية

زحف الدولة على البشر (الإنسان ـ المعضلة)

(المواطن العبء والمشكلة السكانية)

ضمن خطاب السلطة المتكرر والمتواتر، وفي محاولة منها للتأكيد على خطر المشكلة السكانية، وفي سياق ردٍّ بعض إخفاقاتها التنموية إلى مشكلة الزيادة السكانية، ضمن هذا الخطاب يكمن في فحواه أمران:

ـ رؤية مالتوسية للمشكلة السكانية في مصر.

ـ رؤية تتضمن الإشارة إلى المواطن الغُرم، بما تُشكل كل زيادة سكانية في عرف الحكومة، إضافة سلبية تلتهم كل تقدم، وتتآكل إزاءها كل معدلات التنمية في مقابل الزيادة السكانية.

بين هاتين الرؤيتين يولد ما يمكن أن نسميه: **المواطن العبء**. هذا ما يمكن أن نتبينه في خطاب السلطة المباشر وغير المباشر. وها هو د. رمزي زكي يقول: «كنت ومازلت أعتقد أن المشكلة السكانية في العالم الثالث ليست سببًا للتخلف وإنما نتيجة له، وهي لا تعبر عن تناقض يقوم بين أعداد السكان والموارد الاقتصادية المحدودة كما ذهب إلى ذلك المالتسيون؛ بل هي في حقيقة الأمر تناقض يقوم بين السكان والنظام الاقتصادي ـ الاجتماعي السائد الذي يعجز في ظل آليات حركته عن أن يوفر الغذاء وفرص التوظيف والدخل للسكان..»[٢٨].

(٢٨) المواطن العبء رغم إمكان استثمار الطاقة البشرية السكانية وتحويلها إلى =

إذن؛ مجرى النهر السكاني طاقة إضافية وإمكانية مضافة، وسياسات الحكم تحولها إلى فاعلية أو عبء.. **«تكاثروا، تناسلوا؛ فإني مباهٍ بكم الأمم يوم القيامة»**.

التكاثر النوعي والطاقة العددية وغنائية الكثرة

إن هذه المسألة ترتبط ارتباطًا جوهريًا بشرعية الإنجاز، ولكن حال التخفف للدولة ـ السلطة من أعبائها، جعل من نظرتها إلى السكان هذه النظرة، تبرر بها عدم كفاية إنجازها وعدم قدرتها على الاستيعاب النوعي للزيادة السكانية.

«من هنا؛ فإن التكاثر البشري خلافًا للتكاثر في الكائنات الحية الأخرى، لا يعتمد فحسب على مجرد العلاقات البيولوجية البحتة (مثل معدل المواليد، معدل الوفيات، معدل الخصوبة)؛ وإنما على مجموعة كبيرة من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والحضارية التي لا تتغير إلا في الأجل الطويل، كما أن السكان يميلون من تلقاء أنفسهم لتنظيم أعدادهم كلما ارتقى مستوى معيشتهم وزادت فرص تمتعهم بالحياة..»[٢٩].

= كيف نوعي: سمير نعيم أحمد، **أهل مصر: دراسة في عبقرية البقاء والاستمرار** (القاهرة: المؤلف، ١٩٩٣)، ص٥ وما بعدها. انظر في المواطن الغرم والمشكلة السكانية (انظر تلك القراءة للدكتور رمزي زكي في وثيقة بيان عمان الأول عن السكان الذي صدر عام ١٩٨٤: رمزي زكي، **قضايا مزعجة: مقالات مبسطة في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣)، المبحث الثامن عشر: قراءة في بيان عمان الثاني حول السكان والتنمية: المشكلة السكانية.. وهموم المواطن العربي).

(٢٩) انظر في محاولة موضوعية لرؤية جوهر المشكلة السكانية وحقيقتها: رمزي زكي، **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤).

ويبدو لي ـ بعد هذا القول ـ كيف يكون التكاثر والتناسل من أهم مداخل المباهاة؛ فالمباهاة لا تكون بضعف وخواء، ولكن تكون بقوة ونوعية، ويتحول الكم فيها إلى عملية نوعية لا مجرد إحصاء عددي، وبالأحرى الكثرة الغُثائية التي لا أثر لها ولا فاعلية فيها، وفي الحديث النبوي الشريف قال رسول الله (ﷺ): «**يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها**»، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ، قال: «**بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل، ولينزعن الله من صدور عدوكم المهابة منكم، وليقذفن الله في قلوبكم الوهن**»، فقال قائل: يا رسول الله وما الوهن؟ قال: «**حب الدنيا وكراهية الموت**». (سنن أبي داود، ٣٧٤٥).

ويبدو من هنا أن يأتي حفظ النسل في النظام المقاصدي في كلياته الخمس ضمنها، وربما في الترتيب الثالث؛ ليعبر عن أصول النظر إلى ذلك كعملية تنمية بشرية وإنسانية، تعد نقطة الانطلاق في المجهودات التنموية للوصول إلى مستوى مُرْضٍ من الكفاية والرفاه؛ بما يعنيه ذلك من تقدم اقتصادي واجتماعي، وعدالة، وديمقراطية، وحماية لحقوق الإنسان. فالمسألة السكانية ترتبط ضمن علاقات تبادلية وثيقة بالمتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، وبالإطار الثقافي، والوضع السياسي، وبحركة التنمية. ومن هنا؛ فالمتغيرات السكانية هي صدى لبيئة مجتمعية أوسع.

عند رسم السياسات السكانية ينبغي مراعاة اعتبارات العدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص للأجيال الحاضرة والأجيال القادمة، وحق كل منها في التمتع بثروات الوطن، الأمر الذي يتطلب

تنمية مستمرة لهذه الثروات بما يلبي احتياجات الأجيال الحاضرة دون الحد من إمكانية تلبية احتياجات أجيال المستقبل، ودون أن تكون رفاهة الأجيال الحالية عن طريق المزيد من القروض الاقتصادية والبيئية التي يتعين أن تسددها أجيال الغد؛ فتخرج حالة من «المواطنة المثقلة» أو «المواطن المهموم» الذي يعد دَيْن الدولة على كاهله همًّا بالليل وذلًّا بالنهار.

لقد غلبت النزعة المالتوسية على غالبية من كتبوا في مشكلات البيئة والمشكلة السكانية، بل وحتى على تفكير المنظمات الدولية، فإن ما يشهده العالم ـ حسب رأيهم ـ من تدهور لنوعية الحياة، يرجع إلى النمو السكاني المرتفع، وأن مسألة التكاثر السكاني سوف تلغي أي تقدم يمكن أن تحققه البشرية في المستقبل، وأن العبء الأكبر في الحد من النمو السكاني سيقع على عاتق البلاد النامية التي تمثل المصدر الرئيس لتكاثر البشر. ومع عدم إغفالنا لأهمية تنظيم النمو السكاني ضمن استراتيجية للنهوض بنوعية الحياة والتنمية الإنسانية، وكما أن السكان يعدون طاقة إضافية تؤثر في التنمية، فإن التنمية تؤثر أيضًا في طبيعة النمو السكاني، كما أن العدالة الاجتماعية تمثل بعدًا رئيسًا في حل المشكلة السكانية.

إن النمو الاقتصادي قد لا تلتهمه الزيادة السكانية بقدر ما تستأثر بثماره قلة من السكان، في حين تظل الأغلبية الساحقة تعاني من الفقر والبطالة والجوع؛ وبالتالي تظل المعضلة السكانية بغير حل[٣٠]. إن سلوكيات الاستهلاك الاستفزازي إنما تعبر عن مؤشر في هذا المقام.

---

(٣٠) المعضلة السكانية بين التشخيص الصحيح والحل، مسألة تستحق المتابعة =

إذن كيف يمكن النظر إلى المشكلة السكانية وإعادة تعريفها من منظور التنمية، والقيمة النوعية المضافة؟ كيف يمكن النظر إليها من مفهوم إنساني.. حينما بدا مفهوم الإنساني يقوم على قاعدة من الرؤية المالتوسية.. وعودة المالتوسية من جديد؟ وصار واحدًا من مهام هذه المالتوسية الجديدة هو بعث الجانب اللاإنساني فيها المتعلق بقضايا السكان، وهكذا تستبيح المالتوسية الجديدة ببربريتها وعدائها للبشر، عمليات التجويع والقتل الجماعي لسكان العالم المتخلف. إن الدولة ـ السلطة بإحيائها خطابًا مالتوسيًا لتغطي به بعضًا من فشلها في شرعية الإنجاز، إنما تعبر عن زحف الدولة على القيمة الإنسانية، وعناصر تكريم الإنسان؛ فالإنسان لا يشكل معضلة ضمن زيادته العددية، إذا كان الأمر وفقًا لسياسات يُحوِّلها إلى طاقة نوعية كما خلقه الله (ﷻ): ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. وضمن هذا السياق يمكن فهم مشكلة الغلاء والديون والبطالة.. وغير ذلك.

المواطنة الموءودة.. أطفال الشوارع

هذا نمط من إهدار القيمة الإنسانية قد يفرض علينا التساؤل: ظاهرة **أطفال الشوارع.. ضحية من؟** ويبدو أن البعض قد وجد هذا التعبير من القسوة بمكان، فبدا يخفف من حجم

= لسحب الذرائع من تقاعس كثير من الحكومات في عملية الإنجاز ومكافحة البطالة، انظر في هذا المقام: زكي، **قضايا مزعجة: مقالات مبسطة في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة**، انظر غول الغلاء (ص٢٣ وما بعدها)، المديونية (ص٦٧ وما بعدها)، البطالة في مصر (ص١٢١ وما بعدها)، المشكلة السكانية (ص٢٢٥ وما بعدها).

مأساة طفل.. مشروع مواطن.. إلى «**أطفال بلا مأوى**». وتغيير الكلام إلى معانٍ مقبولة لا صادمة، أو مداخل التهاون في قضية تعبر عن أمر جلل. الدكتور رمزي زكي على حق حينما تذكَّر ذلك المنظر المؤلم، وهو عملية قنص الكلاب الضالة، والتي تقوم على تطهير الحي من تلك الكلاب الضالة كثيرة العدد والتي لا صاحب لها؛ لأنها كلاب خطرة ولا بد من قتلها. تذكّر د. زكي هذا المشهد على ما به من قسوة بالغة وهو يطالع بعض الصحف والدراسات والوثائق التي تحدثت في الآونة الأخيرة عن «**ظاهرة**» أطفال الشوارع في دول العالم الثالث. فقد وصلت بشاعة الإنسان في أيامنا هذه إلى حد **قنص هؤلاء الأطفال**، تمامًا مثلما كان يحدث أمام عيوننا في عمليات قنص الكلاب الضالة. والأمر الأكثر بشاعة، هو أن بعض الأثرياء ورجال الأعمال في دول العالم الثالث يصرحون ـ دون أي خجل ـ بأنه يجب قتل هؤلاء الأطفال المشردين؛ لأن عواصم بلادهم أصبحت تعجُّ بهم، وأصبحوا يشوِّهون جمالها، ويفسدون راحة سائحيها، ويضايقون مستثمريها، كما أنهم أصبحوا خطرًا على الأمن.

أطفال الشوارع[٣١] «مواطنة موءودة»: ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۞ بِأَىِّ ذَنۢبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: ٨ ـ ٩]. هؤلاء الصبية والفتيات الصغار

(٣١) في أطفال الشوارع والظاهرة التي بدأت تنتشر في إشارة إلى «المواطنة الموءودة»، انظر: زكي، قضايا مزعجة، ص٢٢٥ وما بعدها. انظر أيضًا: مدحت محمد أبو النصر، معد، «مشكلة أطفال الشوارع في مدينتي القاهرة والجيزة،» ورقة قدمت إلى: مؤتمر الممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية، أبريل ١٩٩٢ (القاهرة: كلية الخدمة الاجتماعية، ١٩٩٢).

الذين شاءت أقدارهم التعسة ومجتمعاتهم الظالمة أن يُحرموا من نعيم الطفولة، وأن يُجبروا على العمل وإعالة أنفسهم، ولا يوجد لهم مأوى سوى أرصفة الشوارع والخرابات، ورغم استفحال هذه الظاهرة «أطفال الشوارع»؛ إلا أن بعض السلطات ـ الحكومات تحاول دومًا أن تخفي هذه الظاهرة، وأن تتنصل من مسئوليتها الاجتماعية عنها، وربما تمارس أقصى درجات التعتيم فلا تنشر عنها شيئًا، وإن نشرت فإن ذلك ضمن خطة إعلانية تقف عند حد الإعلان عن اجتماعات لمواجهة ظاهرة «أطفال بلا مأوى».

هذه الظاهرة ومشاهدتها تدل ضمن ما تدل عليه على إهدار القيمة الإنسانية، التي تحول الإنسان إلى طاقة إيجابية كإحدى أهم وظائف الدولة في المجتمعات على مر عصورها، ولكن مع ترك هذه الظاهرة تتفاقم؛ فإنها تتحول من مجرد طفل شارع إلى «مشروع ـ مجرم» أو «مدمن». وحينما تثور هذه المشكلة، وضمن الردود الجاهزة لإعفاء السلطة من مسئوليتها، يرد على السطح فورًا تفسير المدرسة المالتوسية في خطاب السلطة؛ إنها كالعادة المشكلة السكانية التي تعاني منها بلاد العالم الثالث.

دون أن يتفهم هؤلاء إلا خطاب «المشجب»: أن المشكلة السكانية هي نتيجة التخلف وليست سببًا له، وتعد ظاهرة أطفال الشوارع واحدة من أهم دلالات فشل جهود التنمية وإعلانًا صريحًا بإفلاس نظم الاستبداد، حينما تغيب حقوق الإنسان ومبادئ العدل الاجتماعي.. فماذا عن المواطنة الموءودة؟!

٣ ـ قراءة نص المجتمع في نصوص أدبية: حقيقة المواطنة

سبق أن ذكرنا أن قراءة المجتمع كنص إنما تجعلنا نبحث عن نصوص غير تقليدية يمكن من خلالها أن نستشف حقائق التعبير عن المواطنة، ومن المهم أن نؤكد أن ممارسات بحثية جرت في هذا المقام، وشكلت واحدًا من روافد الخطاب العلمي والأكاديمي حول الأمور المتعلقة بالسلطة والعلاقة بها، وربما لا نجد موضوعًا أليق بهذه الممارسة البحثية من شبكة مهمة من الإدراكات والإسقاطات حان أن تكثف الجهود البحثية بالنسبة إلى هذه الأدوات؛ بل الأمر قد يتطرق إلى عناصر قراءة الصورة البصرية.

قراءة المواطنة في الرواية، والشعر، والنكتة والمثل الشعبي، والحكاية الشعبية، عملية بحثية يجب أن تبدع أدوات بحثية.

وتعد كل هذه المصادر معينًا غاية في الأهمية، يشكل لغة ورطانة متميزة، لها من الحضور والتأثير في مناهج التعامل والتناول مع موضوع المواطنة[٣٢].

---

(٣٢) قراءة المواطنة في مصادر متنوعة غير تقليدية أمر مهم في القراءات السياسية لنصوص مختلفة يفرزها المجتمع، وهي من أهم خطابات تشكل قراءة المجتمع كنص، انظر في هذا المقام: المصادر غير المباشرة للقيام على بحوث كيفية ميدانية في الوقت ذاته، والوقوف عند كتابات توضح الإدراكات المختلفة فإذا كان ديوي يقول إنه: «إذا لم يقم الفنان بابتداع رؤية جديدة، فإن كل ما يقوم به ليس إلا أعمالًا آلية مكررة لنماذج سابقة راسخة في مخيلته» ويبدو أن الباحث على الشاكلة نفسها، انظر: آنسليم ستراوس وجوليا كوربين، **أساسيات البحث الكيفي**، ترجمة عبد الله بن حسين (الرياض: معهد الإدارة العامة، ١٩٩٩).

ومن المهم أن أشير إلى منهجية - لولا ضيق الوقت - التعامل مع هذه النصوص الأدبية والنصوص الشعبية، ومقامها في قراءة النص المجتمعي على تنوع خطاباته، والكشف عن المكنون والمستور داخل شبكة المجتمع، وعلاقات السلطة، ومجال المواطنة فيه.

ومن المهم الإشارة إلى الرجوع للمصادر التراثية في قراءة الواقع المصري والمجتمع بكل فاعلياته، وبما تؤشر بعض هذه الكتب التراثية على مداخل متنوعة ومتمايزة للقراءة ربما نثبت بعضها من غير استيعاب لتلك الإمكانات البحثية والمنهجية.

إن النماذج التي أشرنا إليها من خلال منهج اللقطات الآنف الذكر، وضمن الممارسة البحثية غير التقليدية التي أشرنا إليها، يمكن تعضيدها من خلال نماذج من هذه المصادر التي نظن - مع تحليلها تحليلًا علميًا فعالًا وعميقًا - أنها يمكن أن تستدعي تلك اللقطات وتحيط بأهم مفاصلها ومضامينها.

إن سياسات الإفقار مثلًا يمكن أن نلمسها في بعض شعر أحمد مطر، والذي يشير له في قصيدة «حب الوطن»، من أن المواطنة لا بد أن تستند إلى عناصر بنية أساسية تحفظ كيان الإنسان، فيما يمكن تسميته **«حقوق ما قبل المواطنة»**: **«حقوق الكيان والإنسان»**، **«مقتضيات التكريم الإلهي للإنسان»**، **«حرمات الإنسان وضروراته»**. يقول مطر:

ما عندنا خبز ولا وقود

ما عندنا ماء ولا سدود

ما عندنا لحم ولا جلود

ما عندنا نقود

كيف تعيشون إذن؟

نعيش في حب الوطن!

أين تعيشون إذن؟!

نعيش خارج الزمن!

الزمن الماضي الذي راح

ولن يعود

والزمن الآتي الذي..

ليس له وجود

فيم بقاؤكم إذن؟

بقاؤنا من أجل أن نعطي

التصدي حقنة،

وننعش الصمود، لكي يظلا شوكة

في مقلة الحسود[٣٣].

إن السلطان والمواطن والعلاقة بينهما من المفردات الأساسية في شعر أحمد مطر، يشير إليها بعمق، ويشرح عناصر

---

(٣٣) انظر هذه القصائد في ديوان: أحمد مطر، **الأعمال الشعرية الكاملة**، ط ٢ (لندن، [د. ن.]، ٢٠٠١). وانظر أيضًا: فاروق جويدة، **مختارات من شعر (فاروق جويدة): قصائد للوطن**، سلسلة الأعمال الإبداعية (مكتبة الأسرة) (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣).

هذه العلاقة في جوانبها التي تتعلق بالأمن كما تراه السلطة، وحرية التعبير، وحقوق الإنسان. فهو يكتب قصيدة أسماها «طبيعة صامدة» ينعي فيها الكرامة الإنسانية، ويتحدث عن مصادرة الكلمة في قصيدته «قلم!»، ويتحدث عن شبكة الشر في المجتمع «ورثة إبليس»، ويتحدث عن «بلاد الكتمان» و«مصادرة» و«واعظ السلطان» و«يحيا العدل»، و«القبض على مجنون ميت»، و«طريق السلامة»، و«مواطن نموذجي» و«المشبوه» و«يسقط الوطن» و«طلب انتماء للعصر الحجري» و«الدولة الباقية» و«قطعان ورعاة» و«هذا هو الوطن» و«هات العدل» و«الدولة» و«وصايا البغل المستنير» و«مجاعة الشبعان» و«وفاة ميت» و«شخص واقعي» و«عفو مشروط» و«كامل الأوصاف» و«المشروط» و«الحاكم الصالح» و«المظلوم» و«المفترى عليه» و«الواحد في الكل» و«حبيب الشعب» و«مذهب الرعاة» و«السفينة» و«العقيدة المقبولة» و«أقزام طوال».

وهو في قصيدته «أمثولة الكائنات» يقول في ختامتها وبأبلغ تعبير: «قابلية المواطن»، و«المواطن ـ المملوك»:

العبد ليس من طوى

قبضته القيد

بل هو يا ابن موطني

من يده مطلقة

وقلبه عبد.

وبأوجز كلام، وأكثف معنى يقول:

يقول حبري ودمي: «لا تندهش»

من يملك «القانون» في أوطاننا

هو الذي يملك حق عزفه.

وهو يسخر من تضخم المعنى الأمني الذي يتعلق بالسلطة، وأثر ذلك على المواطن، في قصيدته **«المخبر»**:

حتى إذا قبلت يومًا طفلتي

أشعر أن الدولة

قد وضعت لي مخبرًا في القبلة

لا تسخروا مني، فحتى القبلة

تعد في أوطاننا حادثة تمس أمن الدولة.

هذه الرؤى النقدية يمكن أن تصدقها عناصر من لقطات المواطنة التي جئنا على بعض منها.

أما النكتة السياسية التي تنطلق بلا مؤلف؛ فإنها مصدر مهم وخصب، تشكل إدراك المواطنة للسلطة وإدراك السلطة للمواطنة، وفق قصة محبوكة تقع ضمن ما أشار إليه جيمس سكوت في كتابه فائق القيمة: **«المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكومون من وراء ظهر حكامهم؟»**. فإن بعضًا من هذه النكات ينعي على الجانب التلقيني للمواطنة والولاء والانتماء الذي لا يمكن أن يصمد مع كم المشاكل التي تزحف على كيان المواطن.

النكتة سلاح الضعفاء، ولكنها بأي حال لا تستدعي فقط

«**ضحكًا كالبكا**»، ولكنها تستدعي كل عناصر النقد لكل ما ينتهك عناصر العلاقة السياسية أو يمنعها أو يقطع من أوصالها[٣٤].

أما المَثَل الشعبي (قديمه وحديثه) الذي يشكل عنصرًا من عناصر «الحكمة المتوارثة» إنما يعبر عن ذاكرة الخريطة الإدراكية للشخصية المصرية، وما تعبر عنه من تفاعل المتناقضات داخل الإنسان المصري (المواطن) في تصوره لذاته وتصور علاقاته، ويقينًا على رأسها علاقته مع السلطة.

يذكرني كل ذلك بتلك الممارسة البحثية الرائدة للأستاذ الدكتور سيد عويس، حينما نقل لنا تلك الإدراكات في رسائل المصريين إلى الإمام الشافعي، هذا الطقس الذي مثل مادة بحثية ومساحة دراسية لا يمكن إلا أن تشير إلى عبقرية البحث عن هذه المصادر وتلك المساحات، وضمن إبداع أدوات بحثية، تخرج عن سياق الرطانة العلمية والأكاديمية التي تستر الظواهر أكثر مما تبينها أو تكشف سترها[٣٥].

---

(٣٤) النكتة سلاح الضعفاء، من النصوص المهمة في المقاومة بالحيلة في قراءة نصوص المجتمع، انظر في هذا المقام: شاكر عبد الحميد، **الفكاهة والضحك.. رؤية جديدة**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣)، إذ يذكر الكاتب أن الدراسات تشير إلى وجود علاقة عكسية بين انتشار النكت السياسية والحريات السياسية؛ فهي حيلة لمقاومة الظلم وانتهاك حرية الرأي والتعبير. وتنقل عائشة إبراهيم سلطان في مقالتها عما كتبه عادل حمودة حول كتابه النكتة السياسية بأن السياسة ليست درسًا أو حشوًا أو تاريخًا أكاديميًا أو سرد الحوادث الخطيرة أو أخرى ماتت منذ مدة؛ «فالسياسة يمكن أن تكون رحلة لجمع البصمات فوق شفتي الوطن الذي تتصور أحيانًا أنه يضحك من دون سبب!». انظر: عائشة إبراهيم سلطان، «أبجديات،» جريدة البيان، ٢٠٠٢/١/١٩.

(٣٥) وفي المقام نفسه يبرز المثل الشعبي وعلاقته بإشكالية السلطة، =

ويأتي أخيرًا ـ على صعوبة حصر الصنوف الأدبية والثقافة الشعبية ـ في هذا المقام الرواية السياسية الإسقاطية على السلطة والمواطن، والتي تعبر عن واحد من أهم عناصر التعبير عن مكنون هذه العلاقة، تارة بالإسقاط التاريخي على العصر، وتارة بالتعبير المباشر وتقديم رؤى نقدية، وحالة دراسية أكيدة لا يمكن إهمالها في الدرس والبحث تقوم على قراءة المجتمع كنص. من المهم أن نشير في هذا المقام إلى أنه كان في نية الباحث في أن يقوم ـ ضمن هذا البحث ـ بقراءة مثل هذه النماذج؛ إلا أن الأمر ضاق به زمنًا ومساحةً بحثية، وقد يتسع المقام للقيام بممارسة بحثية ضمن هذا المجال(٣٦).

٤ ـ صياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية وعناصر دراسة المواطنة

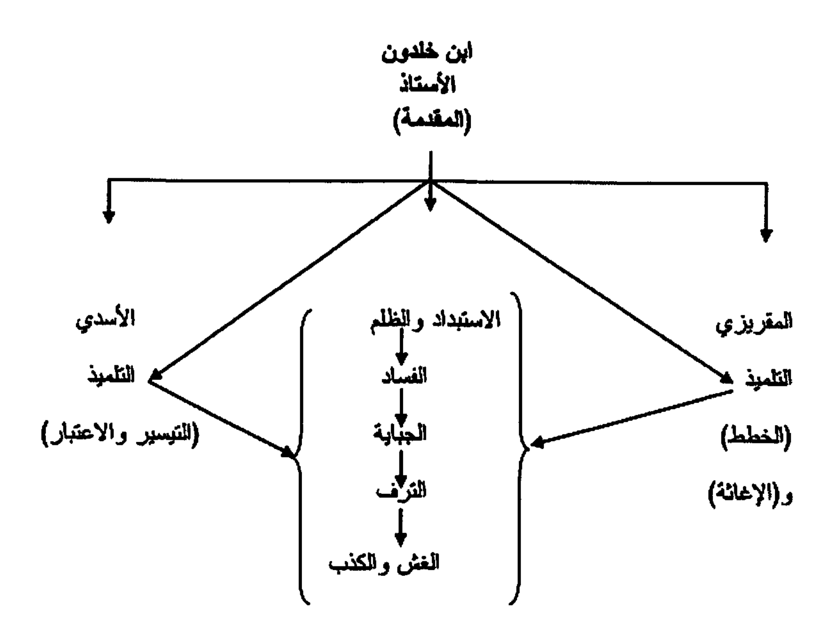
ذاكرة التراث ـ ابن خلدون مع تلميذيه المقريزي والأسدي:

ضمن الممارسة البحثية غير التقليدية كان بحث المواطنة

= انظر وراجع: عزة عزت، لغة الشارع: **الشخصية المصرية في الأمثال الشعبية**، ط ٢ (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٣)، ص٦٣ وما بعدها. انظر أيضًا وراجع: سيد عويس، «أمثال وتعبيرات شعبية مصرية، كتاب اليوم،» مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٠. انظر أيضًا رسائل المواطنين للإمام الشافعي في العمل الرائد للدكتور: سيد عويس، **الأعمال الكاملة، (رسائل الإمام الشافعي)** (القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٨)، مج ١. لاحظ وراجع أيضًا: سيد عويس، **هتاف الصامتين: ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر**، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب ـ دار قباء، ٢٠٠٠).

(٣٦) ضمن «روايات» إسقاطية تعلمنا كثيرًا عن حقائق العلاقة السياسية بين الحاكم والمحكوم، والسلطة والمواطن، انظر على سبيل المثال: فاروق جويدة، **الخديوي (مسرحية شعرية)** (القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٤).

لديّ من البحوث القلقة التي كان من الصعب قرارها. وخطر على بالي: ماذا لو كان ابن خلدون يعيش بيننا في بلاد مصر، وتحدث فيها عن العلاقة السياسية ودلالتها على المواطنة والمواطن؟ فكانت هذه الخاطرة التي مرت في ذهني كاملة ورأيتها واجبة التسجيل، فرأيتها محاولة لصياغة الإدراكات عبر الذاكرة الحضارية والتراثية، واستشارة لكل هؤلاء لدراسة موضوع المواطنة.. مواطنة الهمّ، وهمّ المواطنة.



ذهبتُ إلى ابن خلدون أزوره في مقدمته، وقد افتقدته، أستشيره وأستأمره، أسأله سؤال المفتقر إلى جوابه.. **ما بالك عن حال موطننا اليوم؟!**

قال: وما المواطن؟ قلت: لفظ أُحدِث بعدك، يعني كذا

وكذا. .، قال: إذن؛ فلماذا أنت مهموم به؟ وماذا عن حاله يا بني؟، قلت: حاله لا يخفى، ومآله لا يُرضي، وأمره يُرثى له!، قال: أعوذ بالله، فأين عمرانكم؟! قلت له: عمران الصورة أم عمران الجوهر؟!، قال: أفصح، قلت: ألم تفرق أنت في مقدمتك وميَّزت في عملك بين عمران الترف مع تراكمه المؤدي للخراب، وبين عمران بناء وجوهر يؤسَّس على القيمة، ويقوم على الدين، وفرقت في السياسة بين العقل المدني والدين الشرعي، وميَّزت بين سياسة ظالمة وأخرى عادلة. .؟! قال: نعم يا بني. . فهمتك. . وأدركت ما ترمي إليه، وطفق يقول:

هل نظام سلطانكم يهتم بالجباية والمكس؟ قلت له: نعم.

هل نظام عمرانكم يترف ويفقر في آن؟ قلت له: نعم.

وهل نظام أحكامكم يُظلم فيه المرء، ولا يجد من يدفع عنه الظلم، أو يأخذ له الحق وينتصف له؟ قلت: أصبت وأغنيت، وسألت عن كل أمر وأوفيت.

فقال: يا بني، المواطن لديكم حاله لا يَسُرّ، وعمرانكم أمره مُرّ، وملككم وحكمكم أصله غرّ. قلت: يا أستاذ العمران، أوضح لي، لماذا سألت واستفسرت؟ ثم حكمت وقضيت؟ فهل لي ببيان؟ قال: حسبتك لبيًا فهومًا؟!

قلت: حال موطننا أذهب لبّي، وأغمّ عليّ فهمي، فغاب البيان ومات الإنسان أو يكاد؟!

قال: أي بني. . مات الإنسان؟! أتهزل. . فما بعد ذلك من عمران؟!

قلت له: لا أهزل، وطفقت أفصِّل. . قلت: الجباية من نظام

الإدارة والسلطان صارت ثقافة وعقلية، والإذعان من إدارتنا وحكومتنا صار ديدنًا في العمل والتعامل والمعاملة.. وعملية و..!

فقاطعني العمراني ابن خلدون: يا بني.. حان الوقت لأفتيك، لا في مسألة دينية، ولكن في هذه القضية العمرانية «قضية المواطن»؛ فالعمران قرين الأوطان، والعمران دين، والدين عمران.

وهنا، دخل اثنان من تلامذة ابن خلدون من بلاد مصر، حضرا دروسه وتتلمذا عليه: المقريزي (صاحب الخطط والإغاثة)، والأسدي (صاحب التيسير والاعتبار).. فأجلسهما ورحّب بهما، وطفق يفصل ويحلل:

أما في شأن الجباية؛ فـ«تخلق أهل الدولة حينئذ بخلق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذٍ على الرعايا والأكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم (لاحظ أهل المغارم من المواطنين)، ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارًا عظيمًا لتكثر لهم الجباية. ويضعون المكوس على المبايعات وفي الأبواب (كما نذكر بعد) ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار، لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه؛ حتى تثقل المغارم على الرعايا وتهضمهم وتصير عادة مفروضة؛ لأن تلك الزيادة تدرجت قليلًا قليلًا ولم يشعر أحد بمن زادها على التعيين، ولا من هو واضعها إنما ثبت على الرعايا في الاعتمار؛ لذهاب الأمل من نفوسهم بقلة النفع إذا قابل بين نفعه ومغارمه، وبين ثمرته وفائدته... فتنقبض جملة الجباية حينئذ بنقصان تلك الوزائع منها، وربما يزيدون في مقدار الوظائف إذا رأوا ذلك النقص في الجباية، ويحسبونه جبرًا لما نقص حتى

تنتهي كل وظيفة ووزيعة إلى غاية ليس وراءها نفع ولا فائدة؛ الإنفاق حينئذ في الاعتمار وكثرة المغارم وعدم وفاء الفائدة المرجوة به، فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لما يفتقدونه من جبر الجملة بها إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار، ويعود وبال ذلك على الدولة؛ لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها..»[٣٧].

و«يكثر خراج السلطان خصوصًا كثرة بالغة، بنفقته في خاصته وكثرة عطائه ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية... فيزيد في مقدار الوظائف والوزائع أولًا كما قلناه، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدريج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية، ويدرك الدولة الهرم، وتضعف عصابتها من جباية الأموال من الأعمال والقاصية فتقل الجباية... فيستحدث صاحب الدولة أنواعًا من الجباية يضربها على البياعات ويفرض لها قدرًا معلومًا على الأثمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة، وهو مع هذا مضطر لذلك بما دعاه إليه ترف الناس... وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة فتكسد الأسواق لفساد الآمال، ويؤذن ذلك باختلال العمران، ويعود على الدولة ولا يزال ذلك يتزايد إلى أن تضمحل»[٣٨]... «ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي في ذلك جملة، ويؤدي إلى فساد الجباية...

---

(٣٧) انظر في التحليل الخلدوني لعملية الجباية وتأثيرها: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة (الجزء الأول من كتاب العبر) ط ٣ (القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٠هـ)، الفصل الثامن والثلاثون، في الجباية وسبب قلتها وكثرتها، ص٢٦٤ ـ ٢٦٦.

(٣٨) المصدر نفسه، الفصل التاسع والثلاثون، في ضرب المكوس أواخر الدولة.

والتعرض لأهل عمرانه واختلال الدولة بفسادهم ونقصهم، فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نقصت وتلاشت بالنفقات، وكان فيها إتلاف أحوالهم.. فافهم ذلك... واعلم أن السلطان لا ينمي ماله ولا يدر موجوده إلا الجباية وإدرارها إنما يكون بالعدل في أهل الأموال والنظر لهم بذلك، فبذلك تنبسط آمالهم وتنشرح صدورهم للأخذ في تثمير الأموال وتنميتها، فتعظم منها جباية السلطان، وأما غير ذلك... فإنما هو مضرة عاجلة للرعايا، وفساد للجباية، ونقص للعمارة...»(٣٩)، «والسبب في ذلك؛ أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران، فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية... فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر؛ فيقل الخراج لذلك؛ لأن الخراج والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات، ونفاق الأسواق، وطلب الناس للفوائد والأرباح، ووبال ذلك عائد على الدولة بالنقص؛ لقلة أموال السلطان حينئذ بقلة الخراج، فإن الدولة ـ كما قلناه ـ هي السوق الأعظم، أمُّ الأسواق كلها، وأصلها ومادتها الدخل والخرج، فإن كسدت وقلت مصارفها فأجدر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثل ذلك وأشد منه. وأيضًا، فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان؛ منهم إليه ومنه إليهم، فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية، سنة الله في عباده»(٤٠).

---

(٣٩) المصدر نفسه، الفصل الأربعون، في أن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية.

(٤٠) المصدر نفسه، الفصل الثاني والأربعون، في أن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية.

أيها الأستاذ كأنك تسرد حال مصر - الآن - وحال رعاياها، ومن تفانين ضراب الجباية أن يحيلوا فواتير النظافة (الزّبالة) على فاتورة الكهرباء، ولا ندري لذلك سببًا.

وعاود ابن خلدون يكمل رؤيته في سُنن الخلق والسلطة، فألحق حديثه عن الجباية بحديثٍ نفيسٍ حول: أن الظلم مؤذنٌ بخراب العمران.. وحكى قول الموبذان صاحب الدِّين في بلاد فارس، وما عرض به للملك في إنكار ما كان عليه من الظلم والغفلة... فقال له: «أيها الملك، إن المُلْكَ لا يتم عزه إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيّمًا وهو الملك وأنت أيها الملك عَمَدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعُمَّارها... فقلّت العمارة، وخربت الضياع، وقلت الأموال، وهلكت الجنود والرعية... إن حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمرٌ واقعٌ لا بد منه لما قدمناه، ووباله عائد على الدول، ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو المِلك من يد مالكه من غير عِوَض ولا سبب كما هو المشهور؛ بل الظلم أعمّ من ذلك، وكل من أخذ مُلك أحد أو غَصَبَه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقًّا لم يفرضه الشرع؛ فقد ظلمه فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحقوق الناس ظلمة، وغُصَّاب الأملاك على العموم ظلمة، ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها؛ لإذهابه

الآمال من أهله. واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مُؤذِنٌ بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المُراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة؛ من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال. فلما كان الظلم ـ كما رأيت ـ مؤذنًا بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران؛ كانت حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهمًا وأدلته من القرآن والسُّنَّة كثيرة أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر، ولو كان كل واحد قادرًا على الظلم لوُضِع بإزائه من العقوبات الزاجرة ما وُضع بإزاء غيره من المفسدات للنوع التي يقدر كل أحد على اقترافها... إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه؛ لأنه إنما يقع من أهل القدرة والسلطان، فبُولغ في ذمّه وتكرير الوعيد فيه، عسى أن يكون الوازع فيه للقادر عليه في نفسه، وما ربك بظلّام للعبيد... إنما نعني بقدرة الظالم اليد المبسوطة التي لا تعارضها قدرة، فهي المؤذنة بالخراب... ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق... وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة، التسلط على أموال الناس بشراء ما بين أيديهم بأبخس الأثمان ثم فرض البضائع عليهم بأرفع الأثمان على وجه الغصب والإكراه في الشراء والبيع... ويتطرق هذا الخلل... والفساد دفعة، وتنتقض الدولة سريعًا بما ينشأ من الهَرج المفضي إلى الانتقاض، ومن أجل هذه المفاسد حَظَرَ الشرع ذلك كله... وحَظَرَ أكل أموال الناس بالباطل؛ سدًا لأبواب المفاسد المفضية إلى انتقاض العمران بالهرج أو بطلان المعاش، واعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطان إلى الإكثار

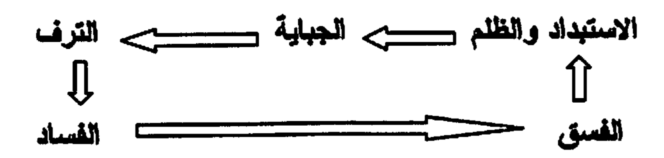
من المال بما يعرض لهم من الترف في الأحوال، فتكثر نفقاتهم ويعظم الخرج ولا يفي به الدخل على القوانين المعتادة، يستحدثون ألقابًا ووجوهًا يوسعون بها الجباية ليفي لهم الدخل بالخرج، ثم لا يزال الترف يزيد والخرج بسببه يكثر والحاجة إلى أموال الناس تشتد ونطاق الدولة بذلك يزيد إلى أن تمّحي دائرتها..»[41]. وحال الجباية الداعي للترف يكون قسمين في المجتمع: في الإملاق والخصاصة وغلبة الفقر عليهم... والثاني أهل الحضارة والترف، وهذه مفسدات في المدينة على العموم في الأسواق والعمران... «وأما فساد أهلها في ذاتهم واحدًا واحدًا على الخصوص؛ فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها؛ فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة له فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة، والفجور في الأيمان، والربا في البياعات، ثم تجدهم بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه واطّراح الحشمة في الخوض فيه... وتجدهم أيضًا أبصر بالمكر والخديعة... وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذّن الله بخرابها وانقراضها، وهو معنى قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾ [الإسراء: ١٦]... وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحدًا واحدًا

---

(٤١) المصدر نفسه، الفصل الثالث والأربعون، في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.

اختلّ نظام المدينة وخربت... والترف إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم... وإذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه فقد فسدت إنسانيته وصار مسخًا على الحقيقة..»(٤٢).

أحسنت أيها الأستاذ! فما كان مقصودي من «مات الإنسان» إلا ما ذكرت من فساد الإنسان وفقْد إنسانيته وصَيْره مسخًا. ومن هنا كان هذا زحفًا على الدين والإنسان في آن واحد. إن الشبكة التي رسمتها لتعبر عن شبكية الاستبداد، وشبكية الجباية، وشبكية الترف، وشبكية الفساد، وشبكية الفسق ومسخ الإنسانية(٤٣).



إنها معادلة إذا ما تعلقت ببعضها، وتحكمت في اتصالها وعملية دورانها في التأثير، فإنها تنتج المواطنة على شاكلتها وما أظن أن هذا الأمر...

(٤٢) المصدر نفسه، الفصل الثامن عشر، في أن الحضارة غاية العمران ونهاية لعمره وأنها مؤذنة بفساده. ويكمل هذا التصور ربط ذلك بالعمران وخرابه، والفساد وانتشاره.

(٤٣) المنظومة الشبكية الخلدونية جديرة بالتأمل في تحليل المجتمعات وشبكات علائقها الاجتماعية والسياسية، انظر في هذا المقام: سيف الدين عبد الفتاح، «تنظير السنن: قراءة في نماذج سفنية لدى ابن خلدون،» ورقة قدمت إلى: عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية (ندوة)، مركز الدراسات المعرفية ـ كلية الآداب: قسم الاجتماع: عين شمس، ٥ ـ ٦/٨/ ٢٠٠٠.

وهنا قاطع الأسدي معقبًا: «..فالحوادث المخالفة للدين إذا حدثت في هذه الأمة فهي داء، والقيام بالحق... هو الشفاء.. إن الأحوال والأفعال - أستاذي - بين متناقض ومتقاصر، قد غلب الفساد، وقلت العمارة، وكثر الخراب، لما هو معلوم من حدوث الحوادث التي هي للفساد أسباب، لا سيما إذا حكم قوم بما يخالف الكتاب... إنه من علامات الفساد والخراب والعذاب:

نفوس متغيرة، وأخلاق متنكرة، ومعاصٍ مستكثرة، إن أشير إليها بلام تعريف جاءت بكل نكرة، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]. ومن الأسباب والعلاقات المقدم ذكرها: عقول بليدة، وأفهام جامدة، وأهوال شديدة، وأهواء شاردة، وأفعال مردودة، ونفوس باردة، وشهوات متغايرة، وأحوال حائلة، وغفلات متواترة، وآمال مائلة، وهمم متقاصرة، وصوال صائلة، وقلوب متنافرة، وأهوال هائلة، وعيون متناظرة، وعواذل عاذلة، وذنوب متكاثرة، ومحافل حافلة، وظلمات متجاوزة، وعقول ذاهلة[٤٤].. ووقوع الإهمال والفساد.. إذ المطلوب.. تفقد أحوال البلاد والرعايا بالنظر التام والفحص الصحيح، ومراعاة أمور الشريعة، والأحكام الواجبة، والسياسة المحكمة في تعديل الممالك وعمارة البلاد، بإزالة أسباب الفساد، وقطع أصول المفسدين وفروعهم واستئصال مادتهم، ومعاملة الرعية بمعاملة الطبيب

(٤٤) انظر مقولات الأسدي تلك في: محمد بن محمد بن خليل الأسدي، **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار، فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**، تحقيق عبد القادر طليمات (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧)، ص٤٦.

الحاذق العارف بما يلزمه من تدبير الأصحاء بالأمور الملائمة لحفظ الصحة، ومعالجة المرضى بإخراج المادة المفسدة واستئصالها بعد إبطال سببها»[٤٥].

وطفق المقريزي يحدد أن الخروج من حال الأزمة لا يكون إلا بسنن: «وبعد فإنه لما طال أمد هذا البلاء المبين، وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها، ولا مرَّ في زمنٍ شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا: لا يمكن زوالها.. ولا يكون أبدًا من الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون، ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون، ومن تأمَّل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته، وعرفه من أوله إلى غايته، علم أن ما بالناس سوى تبديد الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد، لا أنه كما مر من الفلوات وانقضى من السنوات المهلكات..». وبقي، كيف العمل في إزالة ما بالناس من هذه البليات؟![٤٦].

أحسنتم جميعًا الوصف والتحليل، وما أظن أن كثيرًا مما قلتم يشير إلى حال أهل مصر وما يعتمل فيهم؛ إذ إن ذلك يوفر مناخًا للمواطنة ضمن هذه الحال تؤكده السلطة، من أنها تريد المواطن الصالح، ولكنه صلاح مخروق لا يعبر إلا عنها، وأن تصطنع المواطن على أعينها ولنفسها.

---

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤٦) انظر في ذلك المقريزي في الإغاثة: المقريزي، **إغاثة الأمة في كشف الغمة (تاريخ المجاعات في مصر)**، مكتبة الأسرة (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص٣٣ ـ ٣٤.

ثانيًا: دراسة السلوكيات والسياسات والعلاقات والمواطنة المصرية

ضمن هذه الدراسة يحسن أن نتعرض لهذه النماذج: (انظر الشكل ٧):

١ ـ المواطن المهجَّر والدولة الطاردة[٤٧]: بين تهجير العقول والعقول المهاجرة

منذ ما يزيد على العشرين عامًا، استكتبني أستاذنا الدكتور حامد عبد الله ربيع (رحمة الله عليه)، في بحث جماعي عن «هجرة العقول العربية»، في هذا الوقت كتبت بحثًا عن هجرة العقول من منظور حضاري، أردت أن أوضح فيه الظروف والوسط الحضاري الدافع إلى هجرة العقول، معتبرًا كل فاعلية بشرية ذات نشاط هي عقل، وحينما يغادر الوطن فهو عقل مهاجر.

---

(٤٧) في سياق المواطن المهجر وهجرة العقول، انظر: محمد عبد العليم مرسي، **هجرة العلماء من العالم الإسلامي** (الرياض: جامعة الإمام محمد بن مسعود، مركز البحوث، ١٩٨٤)، ص٦١ وما بعدها. يحاول الباحث إجراء تطوير لبحث قام به حول «المنظور الحضاري لهجرة العقول»، قدم مسودة له لمنظمة الإيسيسكو في العام ٢٠٠٠. في هذا السياق أطلقنا على ظاهرة أحمد زويل التهجير الثاني: «البيروقراطية المصرية تقضي على مشروع إنشاء الجامعة التكنولوجية،» **الأهالي**، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٣.

الشكل (٧)

السلوكيات ، السياسات ، العلاقات والمواطنة المصرية

- المواطن المهجر والدولة الطاردة: تهجير العقول والعقول المهاجرة
  - مولد سيدي زويل
- استخراج رخصة ببيروقراطية الإدارة التدريب على المواطنة المواطنة المستأنسة ترويض المواطن
  - مذكرات مثقف مصري عن وقائع تجديد رخصته
- جنون المواطنة والمواطن المجنون يتحدث عن الحقوق
  - مجنون من يقول حقي
- حادثة قطار الصعيد المواطن الرخيص!! والكبير لا يخطئ
  - الحادثة
  - الحكم القضائي
- من يجرؤ على الكلام الخروج على النص المهرجانات والتوظيف السياسي
  - رفض الجائزة
  - تعليق يافطة
- المواطنة العشوائية وعشوائية المواطنة
- صناعة مواطنة اللامبالاة بين فاعلية مرغوبة ولامبالاة مرفوضة
  - سيادتان

ضمن هذه الدراسة لفت نظري ملاحظتان:

الأولى ـ تتعلق بالعوامل الطاردة بالنسبة إلى هجرة العقول وهجرة الكفاءات، هذه العوامل الطاردة مقارنة بعوامل جاذبة في دول الاستقبال تتحرك ضمن عوامل دافعة للهجرة تكون مبثوثة في البيئة الواقعية، بعضها يتعلق بالوسط الأكاديمي والبحثي، وأخرى تتعلق بالمهنة، وبعض منها يتعلق بأسباب عامة (اقتصادية، ثقافية، اجتماعية، علمية وعملية، سياسية.. إلخ). وفي الجانب المقابل عوامل جاذبة تتعلق بالأسباب الطاردة نفسها، لكنها تبدو مواتية. بين هذا وذاك يتخذ المهاجر (قرار الهجرة).

الثانية ـ ترتبط بتعامل الدولة مع المهاجر ضمن إثارة هذه القضايا، فتتحدث عن ذلك باعتباره مشكلة يتعامل معها في إطار خطط سُميت في فترة ما «**خطط الاستعادة**»، وفي آونةٍ أخرى تسمّت «**خطط الاستفادة**»، ثم تطورت بعد ذلك إلى **خطط ربط المهاجر بوطنه** ضمن عمليات تجمع بين الاستفادة وتوفير الفرص للاستفادة من خبرته، وربما أمواله ضمن عمليات الاستثمار، نُظر للمهاجر كمشروع اقتصادي في بعض الأحيان.

ثم أتت بعد ذلك ملاحظة ثالثة تمثلت في الاهتمام بـ«**المهاجر المشهور**»، والذي يحتل مكانة وقيمة في المجتمع المهاجر. وبدا للسلطة والدولة أن تتعامل مع هذا الأمر الأخير بطرائق:

ـ الاحتفاء الشديد، وكأنها لم تعرف قيمة مواطنها المهاجر

إلا عبر ما أضفي عليه من قيمة في الخارج في بلد الهجرة، خاصة إذا كانت بلد الهجرة الولايات المتحدة أو دولة أوروبية.

ـ محاولة الاستفادة من خبرته الفنية في هذا المقام.

ـ هذا الوضع من تعامل الدولة مع مهاجريها ربما رسخ في ذهن الكفاءات العلمية القيمة بمصر ـ وتواجه عناصر البيئة الطاردة نفسها، (وفي المقابل بيئة جاذبة في الخارج) وحالة من البيروقراطية المعوقة للفاعليات والمبادرات ـ ما يمكن تسميته «**مشروع مهاجر**» يرى أن الدولة في ظل خبراء مقيمين بها قد لا تهتم به، في إطار أنه واقع ضمن حدود ملكيتها، وضمن مقولة إن «**زامر الحي لا يُطرب**»، وهو أمر يجعل مشروع المهاجر يفكر أن أحد مداخل اعتراف دولته بقيمته العلمية وكفاءته الفنية هو في هجرته الفعلية.. (**القيمة تكتسب عبر الخارج**).

وتظل هذه الكفاءات: منها من هَاجَرَ ومنها من ينتظر؟!

ضمن هذه الإشارة للعوامل الطاردة التي تشير إلى ذلك في حقيقة الأمر يأتي كنموذج الدكتور فاروق الباز، العالم المبرَّز في وكالة ناسا الفضائية، وهو عالم جيولوجي، وقد بث ذلك عبر استضافته في برنامج لقناة الجزيرة، تحدث فيه عن حالة البحث العلمي الطاردة، ويأتي الدكتور أحمد زويل العالم المبرَّز في العلوم، والذي حصل على جائزة نوبل، بدت مصر تكتشف فجأة «**مواطنية زويل**» باعتباره مصريًا، وبدت السلطة في حالة من «**فتح الشهية**» في استغلال هذا الحدث ليس إعلاميًا ولكن في حقيقة الأمر إعلانيًا، في عملية «**استجداء المواطنة**». ها قد أرادت السلطة أن تضيف وتستمد قيمة من «مواطن» مصري

حصل على جائزة نوبل، وكأنها تضيف قيمة إلى ذاتها. وهنا سارت معظم أجهزة الإدارة ضمن عملية إعلانية كبرى، مما حدا بالبعض إلى الحديث عن «**مولد سيدي زويل**» دون البحث عن استفادة حقيقية من الرجل، وهو ما يدفعنا للتساؤل عن كيف يعتبر سلوك الدولة ـ السلطة في هذا المقام دلالة في مقام المواطنة من جانب؟ وما تعلق كل هذا بزحف الدولة على الدين؟

أما عن مقام المواطنة فإنما تعبر عن نموذجين من المواطنة:

ـ **المواطن المملوك**، الداخل في دائرة ملكية الدولة، لا تقدر قيمته في تخصصه ولا في عمله ومجاله.

ـ **المواطن الإعلاني**، في إطار شهرته في مجال تخصصه، ولكنه لا يقع في دائرة ملكية الدولة، ومن ثم هي تحاول استغلاله كشخصية إعلانية للدولة وسياستها، أو إضافة ـ كما تتصور ـ إلى رصيد شرعيتها. وواقع الأمر أن عالم مكانة المواطن في الخارج خاصة في مجال الكفاءات والخبرات الفنية والعلمية البحثية الفائقة، إنما يشكل إدانة لسياسات السلطة غير القادرة على استيعاب هذه الكفاءات، وتسكينها ضمن عملية واستراتيجية تنموية قادرة على الإنجاز الفاعل، بما يصب في عناصر قوة الدولة من خلال طاقة بشرية نوعية، تُهدر في موطنها، وتجد مقامها في خارجها.

ـ بين **المواطن المملوك** فاقد القيمة تقريبًا بما يولد من شعور حالة من الاغتراب العلمي والبحثي، و**المواطن الإعلاني** الذي يكتسب قيمته عبر الخارج؛ يولد مواطن ثالث: «**مشروع مهاجر**».

أما عن مقام **الدين**، وزحف الدولة على الإنسان وقيمته، فيمكن الإشارة إلى منظومة المقاصد الكلية في **«حفظ العقول»** وبما يتطلبه ذلك من سياسات استيعابية كطاقات تنموية لا سياسات طاردة مهجِّرة. والبحث في العناصر الهيكلية الدافعة إلى نزيف هجرة العقول المستمر بما يضاد **«حفظ العقل»** كأحد أهم المجالات لمنظومة المقاصد العامة الكلية.

إن علينا أن نتأمل الحديث النبوي: **«من خرج في طلب العلم، فهو في سبيل الله حتى يرجع»**، (سنن الترمذي ٢٥٧١) إن علينا أن نتبصر لماذا تلك الطاقات والإمكانات البشرية لا ترجع، وإذا رجعت هُجِّرت؟!

إن إهدار الطاقات ليس إلا حالة من **«كفران نعمة الله»**، ضمن عملية ستر لتوظيفها واستثمارها، وتهيئة المناخ لتفعيل طاقاتها بدلًا من عملية متواترة في **«هدر الإمكانية»**.

وربما هي ضمن سياسات تنتج **«الكثرة الغثائية»** لا الحفاظ على الطاقات النوعية **«المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف»**، وعناصر القوة ليست حالة بدنية؛ بل هي حالة كلية تصب في النهاية في كيان قوة الوطن وعافيته.

٢ ـ جنون المواطنة والمواطن المجنون (يتحدث عن الحقوق؟!)[٤٨]

المواطنة تعامل يومي، هكذا يمكن أن نفهم أن المواطن

---

(٤٨) في إطار تلك الحادثة الدالة على جنون المواطنة والمواطن المجنون، انظر: برنامج «رئيس التحرير»، قناة دريم؛ إذ دللت على كيف يمكن أن يتهم بالجنون من يطالب بحقوقه، ٢٠٠٣، قرب إلى هذا وقارن: مقالة نشرت لنزار قباني، «صديقي المجنون.. سعد حلاوة،» جريدة العربي الناصري، ٢٥/ ٢/ ٢٠٠١.

يشعر بمواطنيته ضمن تعامله مع أي جهة إدارة. ذات مرة في زيارتي لألمانيا تحدثت إلى أحدهم. . ما الذي يجعلك ترضى عن الدولة؟ وكأنني كباحث في العلوم السياسية سألت سؤالًا عويصًا، وتوقعت أن أستمع منه إلى محاضرة في السياسة ومعانيها وفي علاقة المواطن بالسلطة، وغير ذلك مما توقعته؛ إلا أنه قال ثلاث جمل: «عامل النظافة في الشارع» الذي يستيقظ قبلي، و«رجل الإدارة» الذي يقضي مصالحي، و«رجل البوليس» الذي لا أشعر به إلا إذا احتجته. بدت لي ـ بعد تأمل ـ أن تلك الإجابة أفصح مما تمنيت سماعه، وأبلغ مما رغبت في الحديث فيه.

وهنا أتوقف عند أمر حَدَثَ لي عند تركيب عدَّاد كهرباء في شقتي، وضمن مساومات، بدا لي أن الموظف لا يريد أن يقوم بعمله إلا بعد أن يتلقى «المعلوم» (!) في عملية فساد صغيرة، لكنها تشير إلى خراب الذمم، وسيادة وتفشي سلوكيات صارت في نطاق العموم، يتحرك فيها المواطن العادي، خاصة المتدين منهم بحرج شديد. . حينما يبادر بالرشوة لقضاء مصلحة روتينية له.

وهنا قررت أن ألفت نظر «الموظف ـ المواطن» الذي يمثل جهة الإدارة إلى أن مماطلته ستضيع علينا ميعاد الخزينة والسداد حتى يمكن إعطاء موعد تركيب عداد الكهرباء، وهنا بادر الموظف باستهتار شديد: «**تعالَ بُكره تاني.. إحنا ورانا حاجة؟!**»، وبدا لي أن أهدده بشكايته لرئيسه؛ فقال: «**تعالَ أوصلك له**»!، قلت له: كذلك. . تعالَ! وهنا أغلق الشّباك. . فهَمْهَم الناسُ مِن ورائي يطالبونني بعدم تعطيل مصالحهم: «**أهو.. الموظف أغلق الشباك**»!

وذهبنا إلى رئيسه، وقبل أن أتفوَّه بكلمة، قال لرئيسه: «**الأستاذ بيطنطط عليّ**»!

وهنا تدخل الرئيس وقال: يا أستاذ، تتهجم على الموظف في محل عمله (لاحظ التهمة القانونية الجاهزة).

فقلت: ما لكم، أشكوه فتتهمني؟!

الرئيس: **يا أستاذ أنت شايط فينا ليه.. طيب شوف مين هيركبلك العداد!**

هنا تدخل بعض الزملاء ممن أرادوا أن يقضوا المصلحة نفسها: اختفِ أنت.. ونحن سنخلص ورقك.. ارتح أنت!

ولكنني لم أرتح، وشعرت بغصة مواطن لا يستطيع قضاء أقل مصالحه في يسر. وبدا الزملاء يقنعونني أن كل أمر يأتي بالهدوء. والهدوء في هذا العُرف: **أن نعطيه ما يريده!**

وبدا لي ـ كما الآخرون ـ أنني حالة تمثل **جنون المواطنة**؛ إلا أن الحالة الثانية التي مثلت المواطن المجنون كانت أقسى وأشد، كتبت عنها الصحافة المصرية، ذلك المواطن الذي صادف موكب رئيس مجلس الشعب، وأراد أن يركن سيارته، فقال له رجال الأمن: «ممنوع»، ولم يجد المواطن يافطة «ممنوع».. ويبدو أنه قد أصابه الإرهاق والتعب في البحث عن مكان **يركن فيه سيارته!** وبدا المواطن يتناقش مع رجال الأمن ومن يؤمِّنون الموكب.. ثم تلفظ المواطن بكلمة السر: **أن ذلك من حقي؟!** فبادره كل هؤلاء: **حقك..؟!** وتوالت الأوصاف التي تحرك كل خطاب إهانة الكرامة، والانتقاص من الكيان، منها ما وصفه هو.. ومنها ما تطرق إلى وصف عائلته.

حقك؟! الواد ده باين عليه «مجنون»! لم تكن الكلمة حِلْية في سياق الكلام، ولكنها كانت **كلمة سر**، في مواجهة كلمة السر الأولى. بدا لهؤلاء ـ بعد التحفّظ عليه ـ أن يرسلوه إلى

مصحة الأمراض العقلية «مستشفى المجانين»! للكشف عليه. واكتملت الحلقة بتقرير الطبيب.. «تقرير وصاية»، الذي أقر بمرضه النفسي، وإيداعه تحت الفحص لمدة تتراوح بين ٤٠ - ٤٥ يومًا، هذا ما أشير إليه في الصحف ولم يخرج من هذه المتاهة إلا بعد وصول المواطن مصادفة لرئيس مجلس الشعب.

ماذا يعني كل ذلك؟ يعني أنه ليس كافيًا بأي حال أن يخرج الحزب الحاكم وثيقة حول حقوق المواطن من لجنة سياساته طالما أن وسط السلطة (جهة الإدارة وجهة الأمن) تنظر لمن يطالب بحقه على أنه «مجنون» يجب إيداعه مستشفى الأمراض العقلية. هل استطعنا أن نؤسس الحقوق؛ أي أن نجعلها مؤسسية؟ أليس ذلك زحفًا على كيان مواطن؟! أليس ذلك زحفًا على الدين الذي يقرر تكريم الإنسان وتفضيله على الخلق كافة؟ أليس ذلك إهدارًا لنعمة العقل التي حبا الله بها الإنسان، وجعلها مناط تكليفه وحمله للأمانة؟!

٣ - حادثة قطار الصعيد: المواطن الرخيص! والكبير لا يخطئ؟![٤٩]

صعيد مصر أو مصر العليا، هذه البلاد وما تركته من آثار يقولون: إنها أصل مصر. وبغض النظر عن الأسماء والمسميات، فإن الصعيد صار مهملًا منسيًا، مظلومًا منكوبًا. تقرأ حال صعيد مصر في «قطاره القشاش»، السلطة - الدولة

---

(٤٩) في حادثة قطار الصعيد والمواطن الرخيص والكبير لا يخطئ، انظر وراجع ما يأتي: «تحقيق أخبار اليوم: السكك الحديدية تكذب ولا تتجمل، الخطر ما زال يهدد حياتنا (قطار الصعيد)،» أخبار اليوم، ٢٠٠٣/١١/٣٠.

تكرمت على آل الصعيد فجعلت لهم قطارًا، وآل الصعيد يركبونه على حاله الذي لا يناسب آدميًا.

إن ركوب القطار ترويضٌ وتدريبٌ لمواطن الصعيد، ويبدو أن حال القطار من سيئ إلى أسوأ؛ فركابه من الصعيد «رجال» يتحملون، وإذا تحملوا لا يتأوهون، وحال قطارهم يغني عن حالهم.

في أحد أعياد الأضحى زادت حركة أهل الصعيد الذين يزورون أهليهم، وفي مدينة العيَّاط (جنوب محافظة الجيزة)، كانت الحادثة القاتلة باحتراق أكثر من عربة في قطار الهموم والمشقَّة، ومات المئات واحترق المئات، وقفز الناس من القطار، فمن لم يمت بالنار مات بقفزه.

بدت السلطة ـ الدولة في حال استنفار؛ إنها الأزمة التي تتكرر، وتستنفر الدولة ـ الحكومة في الحال؛ لتواجه الأزمة وتحاول احتواءها.

ومنذ البداية يخرج المسئولون علينا بمجموعة من التصريحات تنفي عن الدولة ـ الحكومة ـ السلطة أي تهمة أو أي تقصير. **إذن من قصّر؟** الإجابة سهلة ومعتادة: **الركاب، السائق، عامل المزلقان؟!** اختر إجابة من بينها أو كلها. الركاب لا يحسنون الركوب، والسائق تغافل، وعامِل المزلقان أهمل. هذه القصة.. هذه المرة الركاب لا يُحسنون الركوب. القطار تمامٌ مجهَّز، والمسئولون عنه سهروا على تجهيزه على خير وجه اتقاءً للأزمات والحادثات. وزارة الشئون الاجتماعية تستنفر أجهزتها وتقرر تعويضًا **خمسمائة جنيه على كل رأس أزهقت**. يا لرخص المواطن المصري ورخص حياته.. هذا سعره في الأسواق

العالمية! يقول أهل مصر من باب النكتة: «**إن كل شيء في مصر يصيبه الغلاء؛ إلا المواطن فإنه يرخص**»!

تتدخل السلطة العليا، فترفع التعويض إلى آلاف؛ فيلهج الصحفيون في الصحف بالشكر والحمد وردود الفعل الإنسانية.

ثم تتوالى الفصول، وتمر السنون والبعض لم يتلق التعويضات، قصة الإدارة ـ البيروقراطية مع مواطنيها. فمواطنوها لا يثقون بها، ولا هي تثق بهم، المواطن متهَم ولصٌّ وكذّاب؛ ومِن ثَمَّ وجب التحقُّق والتحقيق والتبصُّر والتدقيق.. **والحقوق سيأخذها أصحاب الحقوق يومًا ما.**

هذه فصول مأساة.. لماذا حدثت الحادثة؟

تم انتداب لجنة متخصصة لفحص أسباب الحادثة التي راح ضحيتها بعض الركاب في قطار الصعيد؟!

الفصول لم تتم؟! إحالة بعض صغار الموظفين في هيئة السكة الحديدية إلى القضاء.. هؤلاء دائمًا «**يحملونها عن الكبار**»، لا بأس، الركاب لا يحسنون الركوب، وإهمال بعض صغار الموظفين، **فما بال كبار المسئولين**.. الذين إذا كبروا كبرت مسئوليتهم، ما لهؤلاء لا يكبرون إلا إذا كانت هناك المغانم، فتكبر مغانمهم بمقدار ما تكبر مسئوليتهم (**كبار المسئولين**)؛ إلا أنهم عند المغارم، وحيث تقع المسئولية ويجب الحساب، فإنهم صغار المسئولين، وصغارهم كبارهم.. **أيها الصغير تقدم وتحمل المسئولية (الغُرم) بشجاعة إنه قانون كبار المسئولين.**

المهم، بدأ الفصل الثاني في ساحة القضاء[٥٠]، وقدّم

---

(٥٠) انظر في حكم القضاء في هذه المأساة والحيثيات في كارثة قطار الصعيد، =

المتهمون الصغار وظيفةً ومسئوليةً، والكبار تحمُّلًا للغرم والمسئولية. وشرعت السلطة مطمئنة إلى أن هؤلاء هم المتهمون، وهم السبب المباشر في الحادث. أما هؤلاء الذين لا يُحسنون الركوب (كتهمة) فانقضت تهمتهم بالوفاة، أو بأخذ بعض العقوبة في مشاهدتهم هذا الحادث المروع، وهو عقاب كافٍ في هذا المقام، ومن شيم صاحب القوة أن يعفو عند المقدرة.

القاضي يستمع إلى التهمة، وينظر في القفص فلا يجد التهمة مطابقة لمن اختاروهم متهمين. القاضي اختار ولسوء حظ الإدارة ـ السلطة ـ الحكومة أن يكون **«القاضي الذي هو في الجنة»**، وقرر ألا يكون من نوع **«القاضيين اللذين هما في النار»**، قاضٍ في الجنة، وقاضيان في النار، إنه حديث الرسول (ﷺ)، خاصة أن القاضي يقضي في أمر اكتوى فيه الناس بنيران حريق قطار الصعيد.

رأى القاضي ـ وبحكم إيمانه برسالته ووظيفته ـ أن يقضي بما استقر عليه ضميره وبما ارتاحت إليه سريرته في ضوء القرائن والأدلة التي عرضت عليه.

حكم القاضي بأن المتهمين في قفص الاتهام ليسوا هم المسئولين عن الحادثة، وقرر براءتهم دون استثناء، وبدا له في حيثيات حكمه أن يؤكد أن:

= الأهالي، كبش الفداء.. المتهم البرئ، ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٢، المحكمة تنتقد استهتار الحكومة بأرواح المواطنين،» العروبة، ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٢، وانتفضت الحكومة وممثلوها لمواجهة الحكم الذي يدينها: أسباب طعن النيابة في براءة المتهمين في حادث قطار الصعيد، الرأي، ٤/ ١١/ ٢٠٠٢.

ـ السلطات العليا استبقت حكم المحكمة بتأكيدها عدم مسئولية كبار المسئولين عن الحادثة.

ـ المتهمين الحقيقيين في خارج القفص، ويجب أن يوجه الاتهام بحجم المسئولية.

بدت السلطة ـ الحكومة تقول للقاضي بلسان الحال: ﴿ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ﴾ [الأعراف: ١٢٣] وتعاملت مع القضية بهذا الزعم، فدفعت مريديها لنقد الحكم والتعليق عليه.

ماذا تريد السلطة سوى أن تزحف على المواطن ودينه؟! إنها تتغافل عن قول الحق: ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

وهي تموِّه عملية الاتهام، فلا تقدم المتهم الحقيقي، وربما لا يعجبها «**قاضِي الجنة**»، وهي تتحرك في ضوء «**إذا سرق (أو ارتكب جرمًا) الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد..**»، وربما حتى لم يسرق الضعيف! إن السلطة كأنها تخرج طبعة جديدة من الأحاديث الضعيفة والموضوعة طبعت في دار نشر السلطان، تريد في صيغتها الجديدة أن تجعل من كل الصنوف الثلاثة من القضاة في النار؛ من أجل عيون كبار المسئولين.

٤ ـ من يجرؤ على الكلام؟! الخروج على النص! المهرجانات والتوظيف السياسي

في ظل علاقات السلطة وموازينها يؤمِّم الكلام بأشكال مختلفة ومتنوعة، وتنصب السلطة مسارح ورموزًا تقوم على

علاقات تمثيلية، ومن أهم مجالات العلاقات التمثيلية تبرز المهرجانات كأساليب إعلانية للسلطة، وتحاول تعبئة عناصر تزيين السلطة وسياساتها. التوظيف السياسي للمهرجانات جعل من المهم أن نطلق عليها من كثرة التوظيف المهرجاني شبه اليومي: «**الدولة ـ المهرجان**»، ضمن عملية مسرحية كبرى مصطنعة تحرك عناصر (**الدولة ـ الفرجة**). واصطناع وصناعة هذه المهرجانات تقوم على قاعدة إعلانية لمصلحة السلطة تستغلها ضمن قدراتها الرمزية في إضفاء الشرعية عليها أو على سياساتها.

وضمن هذه الصناعة تُرسم الوقائع بدقة، وتهندس وترتب المواقف، وتبدو النصوص احتفالية ـ كشأن أي احتفال مهرجاني ـ مرسومة، محددة في كثير منها، والمرتجل منها محسوب ومتحكم فيه. بحكم هذه البيئة الاحتفالية والوسط المهرجاني الذي لا يحتمل سوى كلمات الشكر والإشادة، وفي سياق التوقع تكون كلمات «**الممثلين**» الأساسيين متناغمة (يغلب عليها طابع المدح)، إنها ليست إلا امتدادًا للأغراض الشعرية التي كانت تقوم على مدح السلطان والسلطة في شعرنا العربي القديم، في سياق حالات من الاصطناع ـ وإن شئت الدقة ـ استجداء حالة ثقافية مهرجانية عامة تصلح للفرجة العامة، ليخرج الكافة ضمن عملية فرجة من **تشكيل الرضا الكاذب والموافقة الزائفة، أو هندسة الموافقة**، سواء كان هذا عملًا ثقافيًا أو كان عملًا إذعانيًا في ثوب الرضا أو رضا في ثوب الإذعان.

يكون هناك سؤال مهم، رغم هذه الهندسة الإذعانية ضمن قواعد الفُرجة، وضمن الحالة المهرجانية: **هل يمكن أن يخرج**

أحد على النص في ظل هذا الوضع المهرجاني الاحتفالي؟ هل يجرؤ أحد على الكلام في ظل هذه الحالة المهرجانية؟!

نشير في هذا المقام إلى حالتين ولقطتين ترتبطان بقضية المواطنة والزحف على الدين بتمويه كلماته والتخوف من فعالياته:

اللقطة الأولى ـ الكاتب «صنع الله إبراهيم»[٥١]، يرفض جائزة مهرجان الرواية العربية في احتفال لوزارة الثقافة، الرفض لم يكن حالة مبتدئة؛ بحيث إنه لم يرفض الذهاب إلى المهرجان ابتداء، بل قرر الكاتب الذهاب إلى «موعد» (زمان ومكان) المهرجان، ليرفض تسلم الجائزة، ضمن خطاب (شكّل في كل كلمة منه خروجًا على النص الاحتفالي والمهرجاني)؛ بل شكل هذا الخطاب حالةً انتقادية حادة للسلطة ذاتها، ولكثير من سياساتها، ورسم هذا الخطاب حالةً احتجاجية واضحة، مثّل

(٥١) في حادثة امتناع الكاتب «صنع الله إبراهيم» عن قبول الجائزة المعطاة له، انظر: حديث وزير الثقافة الذي يشير إلى آليات اغتيال موقف صنع الله إبراهيم (صنع الله خسر كثيرًا برفضه الجائزة المصرية، لماذا قبل جائزة العويس البترولية بالدولارات؟ المجلس الأعلى وقع في خطأ إداري يجب تداركه مستقبلًا)، انظر في ذلك: جريدة المساء، ٢٧/١٠/٢٠٠٣، انظر أيضًا: «وزير الثقافة يكشف خبايا محاولة صنع الله إبراهيم، التطاول على مصر والدول العربية،» جريدة النبأ الوطني، ٢٦/١٠/٢٠٠٣. انظر التحقيق الصحفي الذي يستخدم كل هذه الآليات لمواجهة الموقف: بعد الحكاية السخيفة لصنع الله. . ، المثقفون العرب. . ، انتهى زمن البطولات الزائفة، مصر صنعت نجوميته ولم تسلم من كلماته الجارحة، موقف صنع الله شبهة تستحق البحث، مسرحية عبثية واستعراض سياسي رخيص، **أخبار اليوم**، ٢٥/١٠/٢٠٠٣. انظر وقارن خطاب صنع الله إبراهيم في رفض الجائزة، (لدينا فقط ثقافة مؤتمرات ومهرجانات وصندوق أكاذيب! حكومة تفتقد المصداقية لا يجوز أن تمنح جائزة)، **أخبار الأدب**، ٢٦/١٠/٢٠٠٣.

فيها حالة الخروج على النص، حالة مؤقتة من الخروج على الحالة التمثيلية ـ المهرجانية، وربما عاد فيها المهرجان إلى أصله من «المهرج ـ والتهريج» و«الهرج» الذي يشير إلى حالة من الفوضى.

بدا «**الممثلون**» الذين يمثلون السلطة في أسوأ حالاتهم، وبدا الهرج من حال «عدم التوقع». إن على المخرج أن يحاول لملمة الموقف، ولكن في النهاية ما حَدَثَ قد حَدَث، وردود الأفعال لا يمكن ضبطها حال الحدث أو بعده، وإن كان بعضه يمكن طبخه ضمن ردود أفعال مصنوعة، تعمل لحساب السلطة، منتقدة ذلك الخروج على النص. الأمر هنا يتعلق حينما يخرج مواطن عن/وعلى «**نص السلطة**» المفترض والمتوقع. نرى ذلك في كثير من البرامج الإعلامية حينما تسأل المواطن عن السلطة أو أحد رموزها، عن موقف لها وتقييمه، عن سياسة وإبداء الرأي فيها، غالبًا ما تكون ردود الأفعال مصنوعة، يتحدث المواطن متهيئًا للحالة الإعلامية، وإن شئت الدقة: الحالة الإعلانية التي سيقبل عليها خلال حديث أو لقطة تليفزيونية يتحدث بغير ما يرى، أو ما يُرى عليه في أحوال أخرى، من الشكوى والشكاية، من اليأس والبؤس. إنها حالة يرتدي فيها المواطن مسوح الحالة التمثيلية.

ما بالنا بالحالة المهرجانية والاحتفالية التي تنصب أصلًا في حالة تمثيلية من غير استدعاء لها؟

الخطاب والسلوك المتوقع من السلطة ورموزها في هذا المهرجان الثقافي: إما قبول الجائزة ممتنًا باسمًا، يشد على يد وزير الثقافة ولا بأس بالتقبيل، يهنئه وزير الثقافة بشدة وبحفاوة

وترحاب ضمن حالة من الزهو في هذا المحفل الثقافي، وتصفيق شديد من القاعة يبارك هذا المشهد، ضمن حالة تمثيلية عامة، وإما يضاف إلى كل ذلك، خاصة ممن وظيفته «القلم» و«الكتابة» و«الكلام» أن يلقي خطابًا مقتضبًا مفرداته متعارف عليها، أشبه بالحالة الاتفاقية، وإن أردت الدقة ضمن الحالة التمثيلية المُخرَجة مسبقًا أو المتواطَأ عليها.

الخطاب الاحتفالي المتوقع يسمى حالة من **الخروج عن النص المُهندس**؛ لأنه قد يكون خروجًا قصيرًا على النص، لكن يوظف ضمن المسار العام للمسرحية السياسية والحالة المهرجانية. السماح له في هذا المشهد الاحتفالي (لمن تلقى الجائزة) متوقع بخطاب متوقع: «**شكر المجلس الأعلى للثقافة.. مصر حاضنة الثقافة.. تقريظ لوزير الثقافة باعتباره رائد النهضة الثقافية في مصر في العقود الأخيرة، وعصر الرئيس هو أزهى عصور المثقفين بلا منازع...**»! هذه مفردات متوقعة.

لكن الأمر كان على غير ذلك، المواطن ـ المثقف قرر أن يتحدث عن السلطة؛ يصفها، ينتقد سياستها عامة، يعيب سياستها الثقافية المهرجانية، يقدم حيثيات رفض الجائزة من السلطة، قرر المواطن أن يتكلم، أن يخرج على/وعن مقتضيات النص السلطوي، ومسرح السلطة، والحالة التمثيلية.

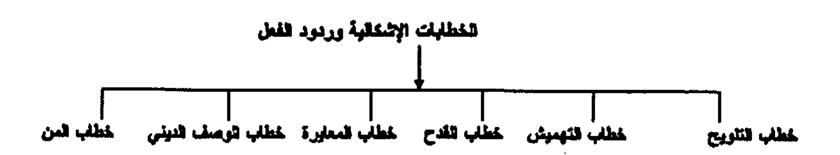
من هنا، كان خطاب السلطة وبيئة الخطاب (خطاب التوقع) (البيئة المهرجانية) في قُبالة (خطابِ غير متوقع) (يستثمر حال التجمع المهرجاني) والنقل الإعلاني والإعلامي المباشر. وهنا تنتقل السلطة إلى مجموعة من استراتيجيات ردود الفعل والتي تتعامل فيها مع هذا المشهد:

- استراتيجية امتصاص المشهد المباشر، محاولة العودة إلى الحالة المهرجانية العامة.

- استراتيجية احتواء الحدث أثناء الوقوع وبعده، عمليات تحجيم الحدث، التهوين من آثاره.

- استراتيجية اغتيال الحدث أو المشهد الاحتجاجي: السلطة لابد أن تنصب شبكة اغتيال هذا الخطاب.

وستحرك كل فرق الاغتيال التابعة لها لاحتواء هذا الخطاب غير المعهود «**خطاب التمرد**» في مقام «مهرجاني احتفالي». هذا الخطاب لا بد أن يتحرك صوب «**القمع المقنع**»، أو «**خطاب القفاز الحديدي المغطى بالحرير**»، شبكة الاغتيال تمثلت في عدة خطابات حملت جملة من الرسائل.



خطاب التلويح: يقصد به المثقفون الذين حضروا المقام أنه في النهاية **خطاب فردي**؛ إلا أن جموع المثقفين بخير تعترف للدولة - السلطة - الحكومة - الوزير بأياديه البيضاء على الثقافة والمثقفين.

خطاب الاحتواء (التهميش): بغرض التحجيم والتهميش، تلك التصريحات التي أعقبت الحدث ولم ترد أن توصفه كما حَدَث، ومحاولة السلطة ضمن حالة التمويه أن تقرر على الآخرين أن يقرأوا الحدث كما تقرأه هي (السلطة).. إن الأمر

لا يعدو أن يكون خطًا إداريًا. لقد ظللتُ أتابع كل هذه المقالات التي كتبت في هذا الشأن للتعرف على المقصود بالخطأ الإداري ولم أفلح في فك شفرات هذا النص على قلة عدد كلماته.

ولكن ربما السلطة أرادت أن تحيل المسئولية على المسئول عن إخراج الحفل المهرجاني وإدارته، وكيف أنه ربما لم يرتب العملية والحالة والتمثيلية كما يجب، وربما كان عليه أن يتحسب إلى كل ذلك، ويمنع وصول كلام الكاتب للجمهور المشاهد، وربما كان عليه أن يُحسن وضع الاستراتيجيات التقنية لتكميم الأفواه وقطع الألسنة التي تجرؤ أن تتحدث عن مقام السلطة بالنقد العام في محفل عام.

أما **خطاب القدح**: فتنوعت مفرداته، وكذا تعددت أدواته. فهذا «**مُدَّعي بطولة**»، و«**كاتب معقد**»، و«**مؤدلج**»؛ بل **ويساري ماركسي**، بل تناول ذلك الأسباب التي دعته لرفض الجائزة، فإنه رفضها **لطمع وجشع في شخصيته وحبه للمال**؛ فهو إذ يرفض هذه الجائزة ذات القيمة المادية القليلة يقبل جائزة العويس بقيمتها الكبيرة، في واقع الأمر: إنه «**استقل الجائزة**»!

أما **خطاب المعايرة**: فقد أخرج عددًا من كُتَّاب الصحافة ـ وفي حال المنّ السلطوي على المواطن ـ المثقف ـ النكرة ـ ولسان الحال يقول: «**يحمد ربنا إنهم اختاروه ومنحوه**»!

أما **خطاب الوصف الديني**: فأتى من وزير الثقافة ذاته حينما اتهمه **بالفسق**؛ ليطلق عليه رصاصة الاغتيال كما يتصور.

ولكن حال الخروج عن الوسط التمثيلي مع ندرتها تأتي

بردود أفعال على عكس ما تريد السلطة أو خطابها؛ من تأييده من بعض زملائه، حتى من كان في لجنة التحكيم، وتأييده خارج مصر من المثقفين من الدول العربية.

وتأتي الرسالة الأخيرة ضمن **خطاب المنّ**: موجَّهة لعموم المثقفين، وأن هذا الموقف غير قابل للتكرار أو العدوى ضمن **إجراءات العزل الوقائي** التي تتخذها السلطة لعزل هذا الفيروس الخطير «**الجرأة على الكلام**». إن الثقافة والمثقفين لم يشهدوا عصرًا أزهى من عصر الوزير. في هذا العهد ـ والسلطة والحال هذه ـ قد نفكر في عملية إلغاء مهرجان الرواية العربية أو توقيفه إلى حين.

خطابات واستراتجيات توضح كيف تزحف السلطة على كل كلمة حق لو قيلت من متمرد بشكل فردي (استراتيجية الامتصاص، الالتفاف، الاحتواء، الوأد، التهوين، التعيير)، واستراتيجيات أخرى لا تقل خطرًا عن سابقتها.

إن السلطة أرادت أن تقول للمتفقين: ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ [هود: ٤٦]، وأرادت أن تؤكد ضمن تصورها للعمليات الاحتفالية والمهرجانية أنها تريد أن تشيع نص السلطة في المجتمع، وفق عناصر مفهومها «**للجائزة**». فالجائزة هي من تعطيها وتحجبها وتمنعها، قيمة الجائزة من اعتراف السلطة والسلطان بك، ومن ثم هي جائزة رسمية من جهة رسمية، عملية إضفاء الطابع البيروقراطي على القيمة من جهة، وأن القيمة مصدرها السلطة جعل الجائزة حالة تذكير بأن السلطة «**المانح المانع**».

وفي حال احتكارية من السلطة للجائزة ومعايير إعطائها، ومصادرة قيمتها لمصلحتها، أعطتها في بادئ الأمر لمن لا يحتاجها، لتمتص قيمة من تعطى له، ثم أعطيت لمن لا يستحقها لتضفي القيمة على غير المستحق. قيمة الجائزة لم تعد قيمة مِن الرأي العام، ولكن قيمتها من قرار يصدر بها. إن زحف السلطة على المواطن ـ المثقف ـ المبدع، يعني ـ ضمن ما يعني ـ أنها هي التي تحتكر إطلاق هذه الصفات التقريظية عليه، ولئن شاءت لخسفت به الأرض وردته إلى أسفل سافلين.

هو زحف للسلطة لمصادرة الكلام، والنقد والمحاسبة، وخطاب التمرد، إن من أراد مشاركة السلطة ضمن عملياتها الاحتفالية المهرجانية فليَعزِف لحن السلطة أو يعزِف عنها، ولكن سيعرف بمجرد العزوف «مقامه»! الذي تصنعه السلطة.

فماذا عن زحفها على الدين؟! هو زحف على معنى المبادرة والجرأة: «**الساكت عن الحق شيطان أخرس**»، «**إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر**»، إنه خروج على حالة تشييع حالة «**الإمعية**» المرغوبة من السلطة ـ الدولة، ونقض لنهي: «**لا يكن أحدكم إمعة**».

إنها محاولة لترسيخ مجتمعات «الرضا الكاذب» و«هندسة الموافقة»، و«السلوك النفاقي»، وهو أمر يتناسب مع الحالات المهرجانية والاحتفالية.

يمكن أن يلحق بهذا الحدث لقطة ثانية حينما قام أحد المواطنين بالتعبير عن رأيه في لافتة ضمن لافتات أخرى مبايعة وتجديد المبايعة، اللافتة كانت في هذه الحالة والمناسبة

المهرجانية: «**لا لتوريث الحكم في مصر**»[٥٢]. كانت كلمة عبرت عن رأي، شأنها شأن مئات اللافتات التي صدرت من «**الوفّاقة**»، إلا أن السلطة رأت أنه «**من مات وليس في عنقه بيعة فكأنما مات ميتة جاهلية**». لقد صادرت الحديث في معانيه لمصلحتها، ورأت: «**أنه من فارق الجماعة، فكأنما مات ميتة جاهلية**»، والجماعة في حالة مهرجانية لتجديد البيعة وتأكيدها.

ما هذا الخروج على النص السلطوي؟! كيف يجرؤ على الكلام في دائرة الممنوع؟!

وما كان من السلطة ـ في ظل تعامل أمني ـ إلا أن تقبض عليه، وتوجه له تهمة «**ازدراء الدولة**»، وخرجت النداءات تناشد بالإفراج عنه، وكذلك جمعيات أهلية تطالب الرئيس بالإفراج عنه، وتم الإفراج عنه.

المواطن برر فعلته ـ وفي حكم المعتذر التائب: **لقد قلت ما قاله الرئيس، ولم يكن ذلك إلا رأيًا.. فقط!**

وبدا الأمر في النهاية نصًا سلطويًا يشيع ويهيمن على النص المجتمعي، فمن يجرؤ على الكلام؟!

إنها حالة من زحف السلطة على حرية التعبير وإبداء الرأي؛

---

(٥٢) وفي الحديث عن توريث الحكم، انظر: خليل أحمد خليل، **التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣)، وهو من الكتابات المهمة في هذا المقام الذي قام على دراسة ظاهرة التوريث نظرًا وواقعًا. انظر ص٩ وما بعدها. انظر ذلك المهندس الذي قال لا لتوريث الحكم: مصطفى بكري، «توريث الحكم،» جريدة **الأسبوع**، ٢٠٠٣/١٢/٨.

فحرية التعبير في عرف السلطة «ازدراء للدولة»، وهي تهمة تنوء بحملها الجبال!

أيها المواطن.. فلتتعلم الدرس، ولتكن كيِّسًا لا أهوج، مهذَّبًا لا متمردًا، فإن مصادرة الكلام مقدمة لمصادرة الكيان والإنسان.. هل فهمت ووعيت؟!

٥ ـ صناعة مواطنة اللامبالاة: بين فاعلية مرغوبة ولامبالاة مفروضة(٥٣)

ذات يوم وأنا أدلف إلى باب «جامعة القاهرة» منذ سنوات، شاهدت سيارات متعددة تحيط بالجامعة، تلك السيارات كان بعضها مدرَّعًا، وبعضها يحمل الجنود في تشكيلهم المعتاد يحملون الدروع والعصي، وبعض الأدوات الأخرى التي تستخدم في تفريق المظاهرات. (إنها سيارات الأمن المركزي).

وما كدت أجاوز باب كلية التجارة حتى وجدت سيارة أخرى في داخل الحرم الجامعي، يمسك شخص داخلها بميكرفون يدوي يطالب الكلية بالتبرع بالدم، ويطالبهم بجدية العمل في هذا المقام، والحاجة إلى هذا التطوع.

---

(٥٣) وفي إطار صناعة مواطنة اللامبالاة والحديث عن كل السياسات التي تصرف المواطن عن المساهمة في العملية السياسية، انظر بعضًا من هذه النماذج: فهمي هويدي، **مصر تريد حلاً** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨)، (انظر المقدمة والنماذج) ومتابعة لذلك، انظر: فهمي هويدي، **إحقاق الحق**، ط ٣ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص١٦١ وما بعدها. (نريد تغييرًا في السياسات)، (إجهاض الحلم الديمقراطي)، (المساءلة فريضة وطنية غائبة)، (اختزال المواطن في السلطة)، (هل هم مواطنون حقًا).

بدت لي المقارنة بين سيارتين وبين نوعين:

سيارة تمنع «المواطن» من المشاركة وتتحسب لخروجه في تظاهرة يعبر فيها عن رأيه، وأخرى تستجدي مشاركة تطوعية منه في سياق التبرع بالدم. وهو أمر يتعلق بمشاركة «المواطن» في الحياة العامة، ولكن عملية المشاركة التي تحث المواطن عملية واحدة، لا بد أن تحرك فاعلية المواطن في عملية المشاركة، بحيث يكون قادرًا على الاختيار ضمن سلوك يعبر به عما بداخله (سيارة تسيح دمه، وأخرى تطالبه بالتبرع بالدم).

هذة المفارقة تحرك عناصر مهمة فيما يمكن تسميته «**صناعة مواطنة اللامبالاة**»، إن السلطة وفق عناصر تشكيل سلوكه تريده أن يتحرك ضمن مسارات متعددة، وربما متناقضة، تطلب منه الانخراط في مجال، والقعود عن مجال، ضمن خياراتها هي، دون اعتبار لخيارات المواطن والتي تعبر عن فاعلية المواطنة، والمواطنة الفعّالة؛ هذا يدفعنا إلى مواطن مرغوب بين فاعلية مرغوبة في آن ولا مبالاة مفروضة وبعض مجالات للمشاركة مرفوضة أو ممنوعة. السلطة تحاول صناعة مواطن تسيره بـ «**الريموت كونترول**». وهذه الآلية في معاملة المواطنة يمكن أن تهمِّش روح المبادرة لدى المواطن وتفسِّر ضمن عوامل أخرى، لماذا يمتنع المواطن منذ البداية عن حال المشاركة، وتكرس حال اللامبالاة بالشأن العام، وهذا أمر مع تراكمه يحرِّك كل معاني السلبية من المواطن، وتدريب للمواطن على أمر يجعله منسحبًا في عملية المواطنة والمشاركة.

الفاعلية السياسية وعي وسعي، يتضمن منظومة من الثقافة السياسية، وعمليات التنشئة، ويرتبط بها. الزحف على الفاعلية السياسية للمواطن ليست إلا ضمن عملية كبرى للزحف على فاعلية الإنسان، وهذا كله ليس إلا حلقة في صناعة الكثرة الغثائية، بلا فعل أو مبادرة أو فاعلية وإرادة، بلا قرار أو اختيار.

إنها مقارنة بين نوعين:

ـ عبد كَلّ على مولاه، أينما توجهه لا يأتِ بخير.

ـ وآخر عدل في وعيه وسعيه، في فعله وفاعليته.

وهنا فلا تلومن السلطة إلا نفسها، حينما تتعدى على فاعلية المواطن، وتفرض حال اللامبالاة التي تراكمت عنده واستهلاكه لثقافة تكرس ذلك، وتوريث نمط تربية سياسية يقوم على قاعدة من «**صناعة اللامبالاة**».

٦ ـ استخراج رخصة: بيروقراطية الإدارة: التدريب على المواطنة (المواطنة المستأنسة) (ترويض المواطن)

في هذة اللقطة أروي لكم قصة مذكرات مثقف مصري عن وقائع تجديد رخصة سيارته.

ولو أن الأمر بيدي لكتبت القصة كما كتبها صاحبها (الأستاذ الدكتور جلال أمين) ولكن فقط ولعناصر الاستدلال على ما نحن فيه، فإن من المهم أن نتحدث عن الإدارة ـ البيروقراطية ـ السلطة ـ الدولة باعتبارها وجهًا للتعامل اليومي مع المواطن. جهة الإدارة لها القِدْح المُعلَّى، وهي تستغل حاجات

الخَلْق التي لا بد من قضائها وإلا تعطلت المصالح اليومية والمعاش اليومي، الأمر لا يستأهل مزيدًا من فلسفة أو تنظير، إما أن تقضي مصالحك، وإما أن تجلس في بيتك ملومًا مذمومًا مدحورًا. وبما أن الثانية هلاك وإهلاك، فإن الخيار الوحيد ضمن خيار **«المواطنة المتاهة»** ليس أمامه سوى الذهاب لقضاء مصالحه (استخراج شهادة ميلاد، ورقة رسمية، أو أي شيء من هذا القبيل.. استخراج رخصة سيارة!)؛ لأن كل الطرق **(الخيارات مسدودة)** لا توصل إلى الغاية. ومن هنا كان على المواطن أن يواجه قدره المحتوم بلا أدنى تردد.

وما له يتردد وهو طيلة أيام حياته لا بد أن يجدد مواطنيته! وتجديد المواطنة هو عملية تدريب على المشاق التي يكابدها في حال قرَّر إنجاز مصلحة، وربما الأمر لا يحتمل التأخير خاصة أن المواطن يتحرك ضمن اللحظة الأخيرة؛ فتتحول حاجته في قضاء مصلحة إلى حالة الضرورة الملجئة مع ضيق الزمن، والذي يعبر عن حالة نفسية للمواطن في الذهاب لقضاء مصلحة، فيؤخرها لآخر وقت، حتى إذا ما رأى نفسه مهيئًا لذلك ـ مضافًا إليه حال الاضطرار ـ ذهب إلى قدره المحتوم للتعامل مع البيروقراطية، ووفق مذهب **(لا تتمنوا لقاء الإدارة ـ البيروقراطية)**.

مذكرات مثقف مصري.. عن وقائع تجديد رخصة سيارته

الثلاثاء ١١ أيلول/ سبتمبر

هذا الأسبوع يجب أن أتفرغ لتجديد رخصة السيارة. ربما لا يستغرق الأمر أكثر من يوم إذا حالفني الحظ، ولكن المسألة

تتطلب استعدادًا نفسيًا ملائمًا، وهمة وألمعية، وقدرًا كبيرًا من ضبط النفس. لقد أصبحت خبيرًا في الأمر فلا داعي للتهيب. أعرف الخطوات بمنتهى الوضوح:

١ ـ تجديد التأمين.

٢ ـ استخراج شهادة المخالفات.

٣ ـ الحصول على تأشيرة مأمور القسم.

٤ ـ التقدم بطلب الرخصة.

٥ ـ الحصول على نموذج ٥١ من الخزينة.

٦ ـ العودة إلى التقدم بطلب الرخصة.

٧ ـ الانتظار لاستلام الرخصة.

٨ ـ ختم الرخصة بخاتم القسم.

المسألة لا يجب أن تستغرق يومين على الأكثر. أعرف أن عليّ إعداد برنامج محاضراتي في التنمية الاقتصادية. وهناك تقرير البنك الدولي عن النمو الاقتصادي في العالم خلال ١٩٨٣ لم أقرأه بعد، ولا بد من قراءته، ولكن تجديد الرخصة لا يحتمل التأجيل. حتى النمو الاقتصادي يمكن تأجيله، ولكن ليس تجديد الرخصة.

أعرف أن كل خطوة مشحونة بالاحتمالات، ودائمًا تحدث مفاجأة غير سارة، الموظف يغلق شباكه في غضب ويمضي. المأمور شرب قهوته وانصرف ولن يأتي إلا بعد ساعة. ورقة دمغة ناقصة، الملف غير موجود أصلًا، ولكن لا تنسَ أيضًا أنه

أحيانًا تحدث مفاجآت سارة، نظام يباشر بنفسه استعجال الموظفين، الملفات رُتبت بحيث يُعثر على ملف في أقل من دقيقة. موظف الخزينة رائق البال ويعامل الناس بلطف. سأرى على كل حال. والتجربة مثيرة بل هي أقرب إلى المغامرة! ألا تزعم لنفسك أنك تحب مخالطة الجمهور لتعرف كيف يعيش؟ ها هي إذن فرصتك السنوية، ألا يمكن أن تكتشف فجأة، وأنت واقف على الشُّباك، سر تخلفنا الاقتصادي الذي أعيا مفكري الشرق والغرب، فتشرح الأمر لتلاميذك، ويكون هذا تعويضًا ملائمًا لهم عن عدم قراءتك لتقرير البنك الدولي؟

إذن؛ فلتتأهب للأمر ولتبدأ غدًا على بركة الله.

الأربعاء ١٢ أيلول/ سبتمبر

أنا أسكن في المعادي، ولكن البداية في عين الصيرة. وصلت وقمت بتجديد بوليصة التأمين. لا مشكلة على الإطلاق. لقد أعددت لكل شيء عدته؛ فأصبحت دائمًا أحمل الفكة اللازمة، فلا يمكن الآن لموظف أن يتعلل لعدم وجود فكة، واستبشرت خيرًا وقصدت على الفور شُباك المخالفات. نظر الموظف في رخصتي، ثم قال: «أنت تبع مرور المعادي». قلت لنفسي: «ولِمَ لا؟ لقد غيروا النظام، وهذا عين الحكمة. سكان المعادي يجددون رخصهم في المعادي، وسكان عين الصيرة يجددونها في عين الصيرة».

قصدت مرور المعادي، وهو في شارع ٧٧. تُرى هل أجد المجاري طافحة حوله كالعام الماضي؟ نعم المجاري طافحة كما هي، وإن كان قد اسودَّ لونها. لا بأس. هناك دائمًا ممر

كافٍ أو قطع كافية من الحجار العالية يخطو عليها الناس. شهادة المخالفات في الدور الثاني. لم أجد طابورًا على الشُّباك والآنسة المسئولة جاهزة لأخذ أوراقي. ذهبتْ وعادتْ تقول: «أنزل الأرشيف لتحضر النمرة السابقة لسيارتك». تذكرت: لقد غيروا رقم السيارة في العام الماضي ليصبح لها رقم من أرقام المعادي، ولكن ما الحاجة الآن للرجوع إلى الماضي؟ أصابتني أول صدمة. فالأرشيف، خاصة أرشيف مرور المعادي، لا أحمل له إظلامًا تامًا، والموظف المسئول عنه ليس بالغ اللطف. «ولكن يا آنسة...؟» لا فائدة: لا بد من الأرشيف.

ونزلتُ الأرشيف ولم أجد حراسة مشددة هذه المرة. وطلبت من الموظف رقم السيارة القديم. قال: «أحضر تأشيرة من المأمور». مأمور؟ ما أتذكره عن مكتب المأمور ليس سارًا على الإطلاق، ومن الممكن الوقوف على بابه بالساعات حتى يحضر، والفرَّاش الواقف على بابه بالغ الغِلظة في معاملة الجمهور، مستمد الجرأة من مركز الشخص الذي يحرسه. استجمعت عزيمتي، وقررت بيني وبين نفسي أن أتجنب مكتب المأمور بأي ثمن في هذه الخطوة. قلت للرجل: «يا راجل أنت عارف مكتب المأمور حاله إيه! .. وعلى العموم إحنا مالناش بركة إلا أنت»! (كانت هذه العبارة التي نُصِحتُ بها منذ سنين قد أعجبتني واكتشفت فعاليتها ودأبت على استخدامها). وبالفعل كانت دهشتي شديدة؛ إذ أمر الرجل مساعده بإخراج الرقم القديم، وفي لحظات كنت واقفًا من جديد أمام شباك المخالفات. ولكن سبحان الذي استطاع أن يجمع ـ خلال هذه

اللحظات ـ نحو عشرة أشخاص أمام الشباك الذي كان خاليًا. كان بجوار الآنسة الآن أمين شرطة، يبدو طيبَ القلب ومستعدًا بالفعل لمعاملة الناس بعطف. ولكن من الواضح أيضًا أنه كان هناك ما يغضبه. ضغط العمل عليه أكثر مما يطيق، أو لعله لا يجد المرتب مجزيًا، أو لعل واحدًا من الجمهور قد أطال لسانه عليه. المهم، عندما وصل ورقي إليه لم ينبس بحرف واستخرج ورقة وأخذ يكتب:

«السيد... عين الصيرة... بعد التحية...».

ما علاقة هذا بموضوعي؟ أنا أنتظر مبلغ المخالفات المطلوب مني، وهذا يكتب خطابًا إلى عين الصيرة؟!

عندما استوضحته صاح بي وهو يكتم غضبه: «يا أخي ما أنا بأكتب لك الجواب أهه؟»! «جواب»؟ نعم. إن عليّ الآن أن أعود إلى عين الصيرة ليخبروني بمبلغ المخالفات التي ارتكبها رقم السيارة القديم، فالرقم الجديد مركَّب في السيارة منذ عام بالضبط، أي منذ اليوم الذي دفعتُ فيه آخر مخالفاتي، فكيف تكون هناك مخالفات لم تُدفع، ولكن الأمر لا يحتمل المناقشة، فقد بدا أمين الشرطة في غاية الكفاءة، وهو يعرف ما يصنع، ولطيف منه على أي حال أن يقوم بكتابة خطاب مطول من أجلي إلى عين الصيرة.

ولكن الساعة كانت قد بلغت الثانية عشرة، ولا أمل بعد هذا الوقت لا في عين الصيرة ولا في أي عين أخرى، لماذا لا أنسى الموضوع حتى الغد، وأبدأ غدًا من الفجر وأنا في قمة نشاطي؟

الخميس ١٣ أيلول/سبتمبر

لا فائدة من الوصول إلى عين الصيرة قبل التاسعة والنصف؛ ففي العام الماضي، عندما سألت عن موعد فتح الشُّباك، استُسخف سؤالي، ثم قالوا لي: «تسعة، تسعة ونصف»!، فلما ذهبت في التاسعة لم أجد الرجل قد وصل بعد. اليوم وصلت في التاسعة والنصف فوجدتُ نحو عشرة أشخاص أمام الشباك الذي لا يزيد اتساعه عن (٤٠ × ٤٠ سم)، وهو مصدر التهوية الوحيد لكل الموظفين في الداخل، وقد سده أصحاب السيارات والموتوسيكلات برؤوسهم طمعًا في لفت نظر الموظف المتصبب عرقًا. بعد نصف ساعة كان العدد قد وصل إلى ما لا يقل عن الخمسين ولا شيء يحدث، لا اسم يُنادى ولا مخالفات تُدفع. لا أعرف السبب بالضبط، فأنا من موقفي لا أستطيع لا أن أرى الموظف ولا ما يحدد داخل الحجرة، كل ما استطعت فعله هو أن أمد يدي بالرخصة فتُختم وراء الشباك والله أعلم أين هي الآن. من المؤكد أن الموظف المسكين يدخل عليه كل بضع دقائق عسكري المأمور بأوراق شخص من معارفه، عليه أن ينهي أمرها قبل أن يتعامل مع النكرات الواقفين أمام الشباك. لم يكن أمامي شيء أفعله إلا أن أقلب النظر بين الواقفين. فتقرير البنك الدولي الذي أحضرته للتسلي بقراءته أثناء الانتظار لم يكن تلائمه هذه الوقفة على الإطلاق. ولم أستطع أن أمنع أذني وحواسي فينتهي الأمر. كان الواقفون عينة طيبة للغاية من المجتمع المصري. معظمهم من أصحاب الموتوسيكلات أو سيارات النقل، ولكن بعضهم «بيه»! كما يبدو من ملابسه، وبعضهم طلاب. استدعى انتباهي على الأخص التعبيرات المرسومة على وجوههم. قرأتُ على وجوه

هؤلاء الطلاب نفس ما كان يدور في ذهني: «انضباط؟ قدوة؟ رفع المعاناة عن الجماهير؟ الهجرة؟ الانتماء؟ كيف يسمحون بدخول هذا العدد المتناهي من السيارات؟ لماذا لا تُفتح الخمسة شبابيك المغلقة ويجلس وراءها موظفون؟ أين وزير الداخلية الجديد وانضباطه؟ ما الأمل في أن يحدث تقدم؟ من المسئول: الجمهور أم الموظف؟». واستوقفني بالذات وجه طالب حسن الهندام بالغ السكينة، قد أطلق لحيته ووقف ينتظر شهادة المخالفات. كان أكثر سكينة وهدوءًا مني، وكان لا شيء يستطيع أن يفقده صبره، ولكن بدا وكأنه يفهم الموضوع تمامًا. تمنيت لو حدثني عن رأيه في الأمر، ولكني لم أعرف كيف أبادله الحديث، لفت نظري أيضًا الطريقة التي يعامل بها كلٌّ من الواقفين المنتظرين أيَّ قادم جديد جاء ليستفهم. «هل تريد أن تنضم إلينا في هذه المصيبة؟ إذا كنا نحن الواقفين هنا منذ ساعة لم نحرز أي تقدم، فما الأمل الذي ترجوه وأنت قادم لتوِّك؟ نحن على الأقل قد سلَّمنا رخصنا، وأنت بينك وبين ذلك خمسون من الرؤوس. حاول إن استطعت اجتيازها. الموظف على كل حال لم يعد يتسلم رخصًا جديدة، فلتحاول غدًا ولكن احضر مبكرًا».

على أن أكثر ما يسترعي الانتباه، هو هذا الشعور بانعدام الحيلة المرسوم على وجوه الجميع. أنت هنا في مأزق لا يبدو أي أمل في الخروج منه. لا تستطيع أن تثور وترفع صوتك على الموظف «وإلا دَشَّتَ ورقك أو قال لك روح الدرَّاسة»!، ولا تستطيع استعجاله، فحاله ليس أحسن من حالك. ولا تستطيع أن تذهب للمأمور؛ فالمأمور ليس لديه وقت لأمثالك. بل ولا

تستطيع أن تأخذ رخصتك من جديد وتنصرف؛ فالغد ليس أفضل من اليوم، ولا تستطيع أن ترسل شكوى بالبريد وإلا كنت مغفلًا.

* * *

إنك لا تستطيع أن تلقي بالمسئولية على أحد، كما لم أهتدِ إلى حل لوقوفي أنا شخصيًا، وقد طالت وقفتي إلى الساعتين. قلت لنفسي: «كيف تعرِّض نفسك لمثل هذا وأنت أستاذ في الجامعة؟ وقت معظم هؤلاء الناس رخيص، ووقتنا ثمين». ولكني لم أرتح لهذه الفكرة. فالمسألة ليست ما إذا كان الوقت ثمينًا أو غير ثمين، وإنما هي المهانة التي نتعرض لها نحن الواقفين جميعًا. ومن قال - على أي حال - إن وقتي أثمن من وقت تلك السيدة التي تقف هنالك، وربما تكون قد تركت طفلها مع جدته وتريد الإسراع لأخذه ولطهو الطعام لزوجها. قلت أيضًا لنفسي: «لو كنت الآن وزيرًا أو حتى وزيرًا سابقًا ما حدث لك هذا». فضحكت من نفسي قائلًا: «هل تريد أن تصبح وزيرًا لمجرد تجديد الرخصة؟».

وفجأة سمعنا صوتًا عاليًا ينادي: فتحي محمد عبد المقصود. مَن هذا الرجل سعيد الحظ؟ في أي نهار مبارك ولدته أمه؟

ثم فوجئنا بثلاثة أسماء أخرى تتوالى دُعُوا إلى الشباك. قلنا: هذا بداية الغيث وقد بدأت تُفْرَج. كان أحد الأسماء سامي عبد الله. وتعالت الأصوات بالنداء عليه لزف البُشْرَى إليه. ولكن لم يكن موجودًا، كيف يمكن أن يتخلف شخص عن الاستجابة إلى مثل هذا النداء الذي تنتظره عشرات الأفئدة؟ تقدم شخص آخر تمامًا، وليس بين اسمه وبين اسم المنادى عليه

شيء مشترك إلا «محمد»، تقدم على أمل أن يكون الاسم قد قُرئ خطأً، وحاول المتجمعون أمام الشباك إقناعه دون جدوى بأن المطلوب هو سامي محمد وليس صالح محمد، وأصر على اختراق الجموع حتى يصل إلى الشباك للتحقق بنفسه، ثم حدث شيء فظيع. نودي على شخص اسمه علي علي محمود، وهو شخص قصير القامة يوحي وجهه بالوداعة المفرطة، سمع الموظف من وراء الشباك يقول له وهو يناوله الأوراق: إن رخصته قد أُعطيت خطأً لشخص آخر سبقه، اسمه هشام حسنين، وأن عليه الآن أن يجري وراء هشام ليستبدل معه الرخص. كيف يمكن أن يحدث هذا؟ لقد انصرف هشام حسنين منذ نحو ساعة، ولا شك في أنه لم يفحص الرخصة المسلمة إليه للتأكد من أنها رخصته أين يمكن لعلي محمود أن يعثر عليه؟ ثم كيف يتم الاعتذار من جانب الموظف؟ ثم كيف يمكن أن يتلقى الشخص المظلوم الخبر بهذا الهدوء وكأنه من طبيعة الأشياء؟ لقد بدت عليه قطعًا علامات الحيرة التامة واليأس، ولكنه لم ينبس بأي عبارة للاحتجاج، بل ظل فقط يردد وهو يضرب كفًا بكف: «هشام؟ أخذ رخصتي؟ طب وأنا ألاقيه فين دلوقت؟»، واختفى علي علي محمود مشيعًا بالصمت من الواقفين. لقد أخذوا الحادثة بدورهم وكأنها من طبيعة الأشياء. الحمد لله أن هذا لم يحدث لي. يكفيني ما أنا فيه. وما الذي بيدي على أي حال أن أصنعه لعلي علي أو هشام حسنين أو غيرهما؟ المهم أن نخرج من هذا المكان في أسرع وقت وبأدنى خسائر.

ومرت ساعة أخرى، ولا يكاد ينادى على اسم واحد، وبدا يصيب الناس إحباط شديد، خاصة هؤلاء القريبين من الشباك

الذين يرون كل رخصة جديدة توضع فوق الرخص القديمة ولا يرون أي دليل على أن الذي وصل مبكرًا ذهب قبل غيره. ثم يرون الرخص والأوراق يتداخل بعضها ببعض وتنهال فوقها الملفات وبعض السندوتشات! لم يعد الأمر إذن يتعلق بطول الوقت المطلوب منك انتظاره؛ بل بانعدام اليقين في أن مأموريتك ستنتهي على الإطلاق. إن هذا هو الشيء الرهيب حقًا. فالانتظار مقدور عليه. ولكنك لا تعرف ما إذا كان وجودك نفسه في هذا المكان شيئًا معترفًا به.

ما الذي جعلني أعود إلى مصر؟ تقول: إنك أردت لأولادك ألا تطول بهم الغيبة، وأن تمتد جذورهم في أرض مصر. لماذا بالضبط؟ لا يمكن الإجابة على هذا السؤال. فبلدك هي بلدك والتنكر لها خطيئة، مهما كانت حال شوارعها ومجاريها ومواصلاتها وموظفيها. ولا زال من الأفضل أن تترسخ جذور أولادك في تربة تغطيها المجاري من أن ينموا في تربة غربية فيصبحوا عديمي الطعم والرائحة. لا بد أن يتشربوا «التراث». ولكن بالله عليك أي «تراث» هذا الذي أعانيه في هذه اللحظة، وسيعاني منه أولادي خلال العشرين سنة المقبلة؟ لا تستطيع إنكار الطيبة الرائعة التي يتسم بها هؤلاء الناس جميعًا بما فيهم الموظف الجالس (أو الذي أفترض أنه جالس) وراء الشباك. نعم، لا أنكر.

إن النظام والانضباط هما الوجه الآخر لقسوة المجتمع الصناعي وماديته، بل الأرجح أن توالي مثل هذا الموقف الذي نحن فيه عبر مئات السنين هو الذي خلق في المصريين ما نسميه **الطيبة والتسامح المفرط**. لا حل للمشكلة. أنا واثق على أي

حال أني لم أخطئ بالعودة إلى مصر، فلا يمكن أن أكون سعيدًا في مكان آخر. وأولادي بدأوا يتعودون، ولا بد أنهم إذا حدث وتركوا مصر في يوم من الأيام أن يفتقدوا كل هذا، وهذا مكسب محقق، لماذا؟ لا أدري بالضبط.

تسليت بالكلام مع محام واقف بجواري. كان يقول لي: «أين وزير الداخلية؟ أليس ألأجدر به أن يأتي إلى مثل هذا المكان بدلًا من. . .؟» قلت: «وما الذي تظن أن باستطاعة وزير الداخلية أن يفعله؟»، **ثم فجأة حدث شيء منقطع النظير!** انشق الموقف بأكمله عن صوت ينادي «الدكتور جلال الدين أحمد. .» هذا أنا من دون أدنى شك. بل ها هو الاسم يتكرر النداء به. هو أنا وليس أحدًا غيري. صحت على الفور مؤكدًا وجودي. وشعرت وأنا أستلم الرخصة بأني أخون أصدقاء أعزاء، مع أني لم أفتئت على حق أحد منهم. وواصلت الحديث مع المحامي بضع لحظات حتى لا يشعر بأني أستعجل الفرار من السفينة الغارقة. كانت الساعة قد بلغت الثانية عشرة والنصف وقد مضى على وقوفي ثلاث ساعات. وقلت لنفسي: هذا يكفي اليوم. ولتبتهج على الأقل بأنه ليس عليك مخالفات. ويوم السبت سوف يكون نشاطي أكبر وستكون همتي كاملة غير منقوصة.

السبت ١٥ أيلول/ سبتمبر

ذهبت في الصباح الباكر في غاية التأهُّب وكأني مقدم على معركة. لم يكن لهذا الشعور ما يبرره على الإطلاق. ولكن الأمر طالَ ولا بد أن ينتهي. ذهبت بانتصار إلى شباك مخالفات المعادي أعلن لهم أني قد حصلت على رد خطابهم، وهو يقول: إنه ليس عليَّ مخالفات. «طيب. . ما هذا الاستعجال؟

ستحصل على شهادة المخالصة في دقائق»! وقد حدث. الآن عليك بالحصول على نموذج ٥١. وأين ذلك؟ من الشباك الذي ليس أمامه طابور. ذهبت إلى الشباك. الآنسة تنكر أن لديها نموذج ٥١ أو أي نموذج آخر؛ بل هو من الشباك الخاص بالخزينة.

«لماذا يا آنسة؟ لقد قيل لي...». هذا هو الواقع. انضممت إلى الطابور متسلحًا بالصبر وذكرى انتصاري بالأمس. بل تطوعت لآخرين ممن جاءوا بعدي بأن أحصل لهم على النموذج نفسه لأوفر عليهم الوقوف دون أن أكلف نفسي عناء إضافيًا. تحرك الطابور ببطء شديد، ففي الطابور هناك من حضرَ ليس فقط لشراء نموذج بل لدفع قيمة الرخصة، وهذا يحتاج إلى استخراج إيصال ودمغات وطوابع تحسين الصحة والرسم المستحق لتحسين حال رجال الشرطة.. إلخ. المفاجأة الآن أن ضابطًا غيورًا على النظام وقف بجوار موظف الخزينة ليراقب سير العمل. ويبدو أن هذا قد ضايق الموظف لسبب ما. وحيث إنه موظف متمرس لا يمكن الاستغناء عنه بسهولة فقد صب غضبه، لا على الضابط بالطبع، ولكن على الواقفين بالطابور. وأقسم بأغلظ الأيمان أنه لن يأخذ من أحد نقودًا إذا لم يكن معه فكَّة لآخر مليم! وقد أحدث هذا هرجًا ومرجًا منقطعي النظير. فطوابع تحسين الصحة وتحسين حال رجال الشرطة تجعل دفع المبلغ المطلوب بالضبط مستحيلًا من دون فكَّة صغيرة. حاول البعض أن يتنازل عن الباقي، ورفض الموظف في عناد قاطع. حاول آخرون أن يشتروا بالباقي طوابع دمغة لا حاجة بهم إليها، وترك آخرون الصف للحصول على فكَّة، فلما عادوا إلى مركزهم القديم أثار هذا ثورة من لم يشهدوا القصة

من أولها؛ فاتهموهم بالتسلل والاستخفاف بالنظام، وتبودل السباب وكاد يتحول إلى ضرب لولا تدخل الضابط.

أثناء العراك، لاحظت فجأة صوتًا عاليًا يأتي من وراء الشباك يحمل أغنية عبد الوهاب الجميلة «جَفنُه علَّمَ الغَزَل» وبدا لي ذلك قمة الدراما. متى أتيح لعبد الوهاب الوقت وصفاء البال ليلحن هذه الأغنية الجميلة؟ ألم يكن عليه أبدًا أن يجدد رخصة سيارته؟ وأي أثر يمكن أن تحدثه هذه الموسيقى وهذا الكلام الجميل في مثل هذه الحجرة التي يغطي ملفاتها التراب وأمامها هؤلاء المقهورون المساكين الذين يبحثون عن فكَّة؟!

ما إن بلغت بداية الطابور حتى أخطرني الموظف بأن نموذج ٥١ يمكن الآن الحصول عليه من الشباك الذي لا طابور أمامه. بدرت مني بادرة احتجاج سريعة بأني وقفت نصف ساعة في هذا الطابور على أساس... وكانت إجابة مفحمة: «إحنا عايزين نريحكم»! قصدت الآنسة التي رفضتني منذ نصف ساعة فابتسمت ابتسامة الفاهم وأعطتني النموذج.

الآن تأشيرة المأمور. ومكتب المأمور مكتب فاخر ولكن عليه حراسة مشددة لا يدخله عدا المأمور إلا شخص يبدو عليه من مجرد النظر إلى ملابسه أنه من طبقة «عالية». لا أدري بالضبط كيف يبدو ذلك على بعض الناس. فأنا لست رث الهيئة، ولكني لا أستطيع اجتياز هذه الحراسة مثل هؤلاء. هل هو البنطلون الأبيض أو البيج المكوي بعناية، والذي يفصح لونه عن أن صاحبه لا يتحرك كثيرًا على قدميه ولا يتوغل في الأحياء الطافحة بالمجاري؟ ربما. هل هو نوع النظارة أو كِريم الشَّعر؟! ربما. هل هو نعومة البشرة التي تفصح عن مستوى التغذية في

الطفولة؟ ربما هذا أيضًا. ولكن من المؤكد أن تمييز هؤلاء ليس صعبًا. وهم يدخلون إلى حجرة المأمور دون حتى النظر إلى الحارس الواقف، وهذا الحارس لا يخطر بباله أن يحاول إيقافهم. يتفتق الأمر في العادة عن أن المأمور، بمجرد أن يرى مثل هؤلاء يهبُّ واقفًا، ويدعوهم للجلوس وقد يطلب لهم قهوة، ثم يكلف الحارس بمصاحبتهم لإنهاء مأمورياتهم. في غيبة الحارس يزحف الواقفون خطوة بخطوة إلى ما يقرب من مكتب المأمور حتى يلتفت الرجل إلى ما حدثَ فيصيح صيحة مخيفة يعود بعدها الناس إلى ما وراء الخط الفاصل، منتظرين في أدب.

حصلت على تأشيرة المأمور بعد أن تأكد من أنني أنا صاحب الرخصة ولا أقوم بالتجديد نيابة عن شخص آخر. وأحالني إلى شباك ٨. وفي شباك ٨ تسلمت الآنسة أوراقي ثم أخطرتني أني الآن مؤهل لسداد قيمة الرخصة. وهكذا عدت للوقوف في طابور الخزينة.

بعد هذا سارت الأمور في هدوء. صحيح أن الواقف أمامي كان ساخطًا على إجباره على دفع تبرع لتحسين الصحة ولجمعيات رجال الشرطة، وقال ساخرًا: «وبعدين يدُّوك علاوة خمسة جنيه، دي الخمسة جنيه دي بتروح في مأمورية واحدة من النوع ده. وكل واحد عايز جنيه ولّلا ما يشتغلش.. حتى بصمة الموتور عايزة جنيه..»!، دفعت قيمة الرخصة والتبرعات المطلوبة. وتذكرت أستاذًا قديمًا في كلية الحقوق كان يُدرِّس لنا القانون الدستوري، حكى لنا كيف أنه ذهب مرة إلى السينما فطالبوه بدفع «تعريفة»! زيادة على ثمن التذكرة كتبرع إجباري لمعونة الشتاء. فدفع التعريفة مجبرًا ثم رفع قضية أمام مجلس الدولة

لاسترداد نصف القرش؛ لأن هذا في عِداد فرض رسم، والرسم كالضريبة لا يصح إلا بقانون، والقانون لم يصدر من البرلمان. وحَكَمَ له مجلس الدولة باسترداد نصف القرش زائدًا أتعاب المحاماة والمصروفات. كان المدرَّج يضج له بالتصفيق. قلت لنفسي: «ما الذي حدث خلال هذه الثلاثين عامًا ليجعل مثل هذا التصرف غير ممكن بل وغير متصور اليوم؟ ما الذي جعل الناس تقبل بهذه السهولة ما لم يكن يُتصور قبوله منذ ثلاثين عامًا؟».

عدت بعد ذلك إلى الشباك رقم ٨ لأثبت للآنسة أني دفعت المطلوب مني، فإذا بها تقول تلك الكلمة الرائعة: «الآن ما عليك إلا أن تنتظر حتى ينادي عليك الحاج محمود بالرخصة والبطاقة».

إذن؛ فقد أنهيت كل شيء ولم يبق إلا نداء الحاج محمود. وقد حدثَ وخرجتُ من إدارة مرور المعادي لأبحث عن سيارتي. كانت واقفة وسط بركة المجاري الطافحة. إنها ليست أكثر من سيارة نصر ١٢٨، عمرها يزيد على الخمس سنوات، ولكنها بدت ليَ الآن، وهي المرخَّصة، رائعة كالعروس التي تم زفافها لتوها[٥٤].

هل يمكننا الآن من هذه القصة أن نتعرّف على كيف يتم تدريب المواطن على عملية الإذعان، إنه تدريب البيروقراطية وتجهيزه لاستبداد السلطة وصناعة السكوت وكل أنواع الأوصاف في حمل الأثقال والأعباء من دون أن تنبس ببنت شفة.

---

(٥٤) وفي مذكرات مواطن للحصول على رخصة، انظر: جلال أمين، **نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر: مقالات وبحوث نقدية سياسية واجتماعية واقتصادية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩)، سياق ما أسميناه «عملية التدريب على المواطنة».

٧ ـ المواطنة العشوائية وعشوائية المواطنة[٥٥]

كنت قد كتبت بعض الخواطر حول عشوائية الظاهرة السياسية في المجتمع المصري، عشوائية في النشأة والتكوين، والمسار والاتجاه، والأهداف والغايات.

ظاهرة المواطنة ليست بعيدة عن هذا الحال العشوائي؛ فهي تقع بين حال **المواطنة العشوائية** التي تزحف فيها الظاهرة العشوائية على أرض الواقع، وبين **عشوائية المواطنة** في حال المواطن الذي لا يعرف أين حقوقه، وأين تقع حدود التزاماته؟، هل يصدق من يحدِّثه ليل نهار عن أنَّ له حقوقًا تُصان، ويكذب على أرض الواقع كيف يُهان؟ هل يمكنه أن يتهلل حينما يجد الدولة تتذكره وتتذكر حقوقه المنسية بل «**المواطن المنسي**» ضمن عشوائية المواطنة في الفكر والتطبيق»، وهي تتذكره في وثيقة لم ينشر نصها، وكأنها من الممنوعات.. دَبَّجَها الحزب الوطني في مؤتمره الأخير في نفحة من نفحات لجنة السياسات الوليدة؟ لماذا استيقظ الحزب الوطني أخيرًا على دعوات حقوق المواطنة؟، ما جدوى هذا الخطاب وقد نقضته معظم الوقائع التي ذكرنا طرفًا منها؟

ويبدو أن هذا الخطاب حول المواطنة يمكن أن يندرج

---

(٥٥) وفي عشوائية المواطنة والمواطنة العشوائية، انظر: محاولة السلطة الانتفاء العلاجي للظاهرة فيما أسميناه (المواطن السياحي)، (مشروع عاجل لوزارة الثقافة للقضاء على العشوائيات حول آثار الأقصر)، من غير عنوان، الأهرام ٢٠٠٣/١١/١٨. ووفقًا لما تؤكده الدراسات الديمغرافية فإنها تحصي ١٢ مليون نسمة يسكنون العشوائيات، وهو ما يقرب من خمس سكان مصر، الأخبار ٢٠٠٣/٩/٢٢، بينما يزداد سكان المقابر إلى مليون ونصف، بعد فشل الحكومة في إيقاف المأساة، مليون و٥٠٠ ألف «بني آدم» يثيرون فزع الأشباح في المقابر، الملتقى الدولي ٢٠٠٣/٩/٢٦.

ضمن حركة إصلاحية داخل سياسات الحزب، كما يمكن أن يكون حالة من **فائض الكلام** الذي يغطي على كامل الظاهرة ويفقدها معناها، أو هو مدخل من مداخل **تجديد الاستيلاء على المواطنة** بالحديث فيها وعنها.

هكذا كان عهد المواطن مع السلطة؛ تتحدث عن روح الجماهير وهي تزهقها، وعن إرادة الشعوب وهي تسلبها.

وتتحدث مع الجماهير أن الأمر لا يعدو أن يكون ـ فيما يتعلق بحل مشاكلها، وأخذها كامل الحقوق ـ ليس إلا مرحلة انتقالية، وكأن المرحلة الانتقالية ستستمر إلى يوم القيامة من غير أُفُق، وأن الأمر لا يعدو أن يكون **عُنُق زجاجة** سنمر منه بسلام، وكأن الزجاجة صارت كلها عُنُقًا! هكذا الأمر في **حديث الإنجازات**، كل مرحلة هي منعطف تاريخي، وأن الظروف الدولية قد وضعتنا في هذه الحال، وأنها غير مواتية، وعلينا أن نتحمل بصبر وصدق.. من أجل مصر، وأنه لولا حكمة الحكومة، والحكومة الحكيمة، (فإن الحكومة محتكرة الحكمة والحكم كما في صيغة اشتقاقها)؛ لكان المواطن في أسوأ حال ولتدهور أمره أكثر مما هو عليه، وأن الحكومة في عملية الإصلاح ستعرض الأمر لحركة حوار وطني على أعلى المستويات، وفي كل الدوائر، ومع كل القوى. هذا حديث المواطنة الذي نسمعه بكامل مفرداته. وفي كل مرةٍ، الانتقال مازال مستمرًا، والعُنق مازال مختنقًا، والمنعطف في حال انعطافه، والحوار ينام ويصحو حسب الطلب!

فقط لا تزيدوا مغارم المواطنة ومهام تدريب المواطن وترويضه، لقد فَهِمَ المواطن الدرس. الغلاء ليس إلا تحريكًا

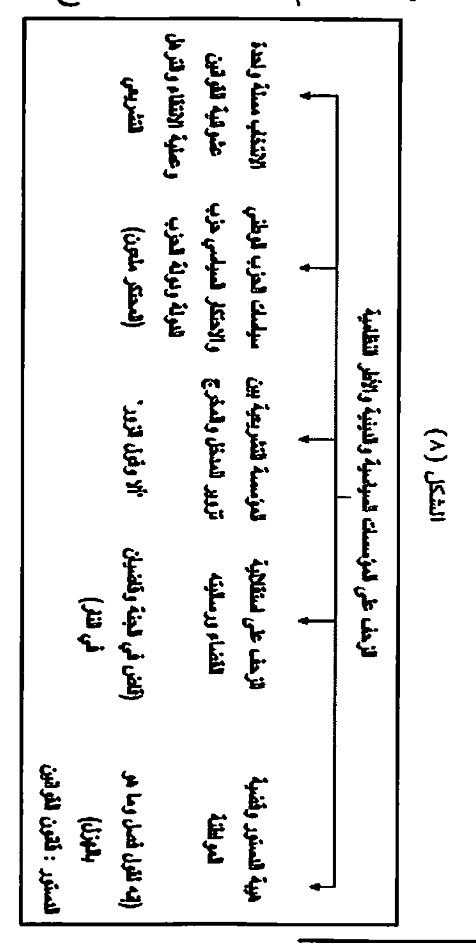
للأسعار، ومحدودو الدخل ليسوا إلا شفرة الفقر والإفقار، وأطفال بلا مأوى هو الاسم المهذب لأطفال الشوارع؛ هكذا يجري تمويه الكلام والاستيلاء عليه، ضمن عملية كبرى من الاستيلاء على المواطنة وعلى كل قيمها وفاعلياتها.

ثالثًا: الزحف على المؤسسات السياسية الأساسية والدينية وعمليات التنظيم (انظر الشكل ٨)

من القضايا التي يحسن الإشارة إليها أن زحف الدولة لم يقتصر على المؤسسات التي تشتهر بكونها تنتمي إلى دائرة الفاعليات الدينية، فهي ارتبطت بالممارسات على مر تاريخ الحضارة الإسلامية، وأهم هذه المؤسسات (المسجد، الأوقاف، الإفتاء). ويأتي الأزهر ليشكل حالة منفردة باعتباره جامعًا وجامعة، وتعبيرًا في الذاكرة عن جماعة، وبما يمتلكه من قدرات رمزية في هذا المقام. هذا الزحف الذي قام على تهميش فاعليات الأمة المؤسسية والحضارية كان ضمن عملية كبرى للاستيلاء على مؤسسات أخرى تمثل عناصر قضاء مصالح الخلق. هذا الاستيلاء لم يكن بأي حال بعيدًا عن تأميم الدين؛ لأنه في النهاية وَجَدَ في المواطن الساحة الأساسية للتشكيل والتكوين وفق عناصر ادِّعاء «**مواطنة صالحة**» متوهمة، وإن شئت الدقة «**مواطنة مصلحية**» تحقق المناخ والوسط لعملية الاستيلاء على معظم فاعليات المؤسسات، التي تتحرك صوب «**كرامة الإنسان**» حمايةً وإنجازًا، و«**معاش المواطن**» تحصيلًا واستغناءً، و«**فاعلية**» حاضرًا واستقبالًا. إن قراءة أولية بالنسبة إلى هذه المؤسسات الدينية التي اعتُبِرت ضمن مؤسسات الأمة

وفاعلياتها، حرصت الدولة تاريخيًا على تهميش فاعلياتها من جانب تحت دعوى التنظيم والتطوير والإصلاح[٥٦].

الشكل (٨)



(٥٦) وفي سياق الزحف على المؤسسات الدينية التقليدية، انظر: واهي الفصلي، «تحول نظام الأوقاف: مائة عام من محاولات الهدم وتجارب الإصلاح،» وماجدة صالح، «الأزهر في قرن،» في: **الأمة في قرن، أمتي في العالم، الكتاب الرابع** (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، مركز الحضارة والدراسات السياسية، [د. ت.])، ص٣٥٥ وما بعدها، وص٢٦٠ وما بعدها على التوالي.

لا شك أن هذا الزحف المؤسسي والقراءة للقوانين المنظمة، وممارسات الدولة حيال هذه المؤسسات يحتاج إلى دراسة وقراءة متأنّية، ضمن عناصر الذاكرة التاريخية، وحركة «الدولة المركزية الحديثة التي نشأت في بلادنا ونمت واستفحلت وذلك على حساب وجوه النشاط الشعبي المختلفة (ومؤسسات الأمة المرتبطة بالدين) ونعرف أنها اليوم أشد استفحالًا بما هي مصرة عليه من السيطرة على كل وجوه الأنشطة والخدمات وغيرها، وبحسبان أنها ليست مستعدةً لأن تدع لأي فرد أو جماعة أن يُمسك بإمكانية المبادرة العامة أو إصدار القرارات الذاتية أو إنفاذها في أي شأن عام.

وغاية الأمر، عملت الدولة الحديثة على تصفية مؤسسات المجتمع التقليدية، ليس لإحلال المؤسسات الأهلية الشعبية الجديدة محلها، ولكن لإحلال السيطرة المركزية للدولة الحديثة محلها، وهي قضت تباعًا على التكوينات الأهلية التقليدية، لا لتفسح لتكوينات شعبية أهلية أحدث وأكفأ من حيث الإدارة اللامركزية واتخاذ القرارات الذاتية، ولكنها قضت على القديم لتنهي الوجود الذاتي لمؤسسات تعتمد على فكر وأعراف وصلات اجتماعية راسخة، ولتنشئ واجهات مؤسسات حديثة، تنشأ وتعمل تحت الهيمنة السيادية لجهاز الدولة القابض، وكأن التحديث على الطريقة الغربية خير دافع ومسوغ لذلك..»[٥٧].

(٥٧) انظر أيضًا في هذا المقام الذي أدى إلى تنازع بين مؤسسات تقليدية وأخرى حديثة، هذه الفكرة التي كانت محور مؤلف المستشار طارق البشري: **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي** (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١).

هذا الزحف المؤسسي الذي يعبر عن وضع يُكسِب كثيرًا من أجهزة الدولة طابعًا استبداديًا «. . ويولد لدى رجاله دائمًا أنهم قوَّامون على المجتمع، أوصياء على الجماعة الوطنية في سائر وجوه نشاط أفرادها ومجموعاتها، وإن التشكيل الهرمي لهذه الأجهزة هو من طابع الأشياء بحسبانها أجهزة تنفيذ، ولكنها عندما تصير أجهزة تقرير ذات طابع وصائي على المجتمع كله أفرادًا وجماعات، وعندما تكاد تنعدم الطرق النظامية لتجديد أشخاص الأجهزة وعناصرها، عندما يحدث ذلك لمدد طويلة، تنمو ظاهرتان هما غاية في الإضرار: **إحداهما**: هي **شخصنة القيادة** أي تصير قيادة شخصية وفردية، **وثانيتهما**: أنها تصير هي مصدر الشرعية في المجتمع؛ لأنها تمثل التشخيص الفردي لجهاز وأجهزة هرمية ذات يقين ثابت أنها القوَّامة على المجتمع، والوصية عليه في جميع وجوه نشاطه أفرادًا وجماعات. . وكيف أن الدولة بتكوينها المشار إليه تقف بعناد وإصرار من دون أن تحقق أية إمكانية لتداول السلطة أو تفتح أبواب التغيير فيها أو التعديل من خارجها، وتسد الذرائع في وجه أي مما يمكن أن يفضي إلى إمكانية تداول أو تغيير أو تعديل من خارج نطاقها التنظيمي. . وبهذا الذي حدث أيضًا ويحدث تنظر أجهزة الدولة لنظم الجماعات الأهلية ـ سواء كانت نقابات عمالية أو نقابات مهنية أو أنشطة تنظم الخدمات الأهلية. . . وأنشطة للدفاع عن المصالح الفئوية للجماعات المختلفة، دينية كانت أو مذهبية أو إقليمية أو مهنية أو اقتصادية أو ثقافية ـ تنظر إلى كل ذلك لتهيمن عليه بالإلحاق التنظيمي المباشر أو بمنع ما يظهر من ذلك إلا من خلال سيطرتها التنظيمية، أو لتلحقه بها بما تُكثِر من وضعه وتطبيقه من وجوه السيطرة والإشراف والمتابعة، وبما

تتملكه من أدوات الحل والتصفية، وسحب الشرعية، والإحلال، والتدخل المباشر للإدارة، وفرض العقوبات على المخالفين.. كل ذلك معروف ومشهور، وهو يلخص بعضًا من أهم وجوه التوتر والشقاق في العلاقة بين الدولة والجماعة»[٥٨].

«ومتى صار الشعب أفرادًا، فقد صار الحاكم فردًا؛ لزوال التكوينات الضاغطة؛ ولأنه لا توجد وقتها إلا وحدة الانتماء الأعم التي تتشخَّص فيه بذاته منفردًا عما عداه»[٥٩]، ضمن هذه الرؤية يمكننا ملاحظة بعض اللقطات المؤسسية في الزحف على المواطنة والدين.

١ ـ هيبة الدستور وقضية المواطنة

﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾ [الطارق: ١٣ ـ ١٤]: الدستور أبو القوانين

يتطلب تحليل النظام الدستوري من أي باحث الوقوف على المبادئ الدستورية العامة، تلك المبادئ التي تعتبر مقدمة ضرورية، بل ولازمة لتحليل أي نظام دستوري وضعي. ويستطيع الباحث بعد الإلمام بهذه المبادئ الوقوف على كُنْه الدستور محل البحث والتحليل وعلى أسلوب نشأته وطبيعته.

---

(٥٨) وفي سياق رصد وجوه الشقاق في العلاقة بين الدولة والجماعة، انظر: طارق البشري، **العرب في مواجهة العدوان** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢)، ص٧ ـ ٩.

(٥٩) انظر في ذلك الحكيم البشري، ضمن رصْدنا لأهم عباراته المفتاحية والمرجعية في كتاباته: سيف الدين عبد الفتاح، «المسألة المنهاجية في فكر الحكيم البشري،» في: **طارق البشري: القاضي المفكر**، تحرير إبراهيم البيومي غانم (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩)، ص١٦٤.

ومن نافلة القول أن نقرر مع من يؤكد أن مضمون الدستور «لا يقتصر فحسب على القواعد التي تحدد الاتجاه الذي يجب أن تعمل من خلاله هذه السلطات، وكذلك الأهداف التي يُناط بها تحقيقها». ومن ثمَّ، فإن الموضوعات التي تتعلق بالاتجاه الأيديولوجي أو الفلسفي للدولة كتلك التي تتضمنها نصوص الدستور المصري الحالي الصادر١٩٧١، والتي تتعلق بالأسس الاقتصادية والاجتماعية في الدول من قبيل الموضوعات الدستورية من حيث طبيعتها.

من ذلك ما نصت عليه المادة الرابعة بقولها: «**الأساس الاقتصادي لجمهورية مصر العربية هو النظام الاشتراكي القائم على الكفاية والعدل بما يحول دون الاستغلال، ويهدف إلى تذويب الفوارق بين الطبقات**».

لقد وُضع دستور ١٩٧١ في وقت كانت الدولة تتبنى النهج الاشتراكي الذي يتطلب ضرورة تدخل الدولة في المجالات الاقتصادية؛ وبالتالي ضرورة سيطرتها على وسائل الإنتاج؛ ومن ثم عملت الدولة في ذلك الوقت على توسيع قاعدة القطاع العام، وباشرت عن طريقه جمع أوجه النشاط الاقتصادي. فالمادة الرابعة من الدستور التي سبقت الإشارة إليها أبانت الأساس الاقتصادي لجمهورية مصر العربية بأنه «**النظام الاشتراكي**»، وجاءت المادة ٢٤ وقررت ضرورة سيطرة الشعب على أدوات الإنتاج الأساسية، وتطلبت المادة ٣٣ من الدستور ضرورة حماية الملكية العامة، وأوجبت دعمها، وجعلت كل ذلك واجبًا مقدسًا على كل مواطن.

على أن الدولة قد رأت العدول عن النظام الاقتصادي

السابق وتبني النظام الحر (كما هو متعارف على تسميته) الذي يقوم على الحد من تدخل الدولة وترك المجال الاقتصادي حرًا للأفراد، ومن هنا قامت الدولة ببيع شركات القطاع العام للقطاع الخاص، وتم بذلك خصخصة غالبية شركات قطاع الأعمال، وطالما أن الدولة قد عدلت عن اتِّباع أيديولوجية إلى أخرى، فإن ذلك وفقًا للسياق الدستوري ومرجعيته للقوانين، وحاكميته لعناصر الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فإن ذلك يفرض تعديلًا ملحًا لنصوص الدستور المتعلقة بالنظام الاشتراكي، ووضع نصوص أخرى جديدة تحمل معالم النظام الجديد.

وإجراء هذا التعديل لا يتأتى فحسب من رفع التناقض الحادث في الوقت الحالي بين الواقع الحقيقي وبين المبادئ الدستورية المتضمنة في القانون، التي لها ما لها من حجية حول بقية مواد الدستور من جهة وحجيتها على أرض الواقع؛ ذلك أن عمل الدستور في هذا المقام أن يشكل القاطرة في شكل وثيقة للنظام وتوجه العمل فيه، وحينما يفتقد ذلك فإن هيبة الدستور - مع عدم قيام الحكومة بإجراء التعديل الواجب بل المفروض بدعوى أن الوقت الحالي في نظرها غير ملائم لإجراء هذا التعديل - إنما يعبر عن مؤشر لعدم «أهمية الدستور» أو ما يتضمنه من مبادئ؛ المهم هو ما يجري على أرض الواقع. وكأن الدستور حليةٌ يتزين بها النظام ليؤكد ما يمكن تسميته عناصر الدولة الدستورية، خاصة أنه حينما أرادت الدولة تعديل الدستور في مواضع أخرى وفي آونة سابقة، وجدت من كل طريق المبرر للقيام بتعديل الدستور، رغم تأكيدها عدم ديمومة

الدستور. والدستور بهذه الحال إما يعبر عن حال لا يرى غضاضة في الانفصام بين نصوص الدستور وحال المجتمع الفعلي، أو أنه لا يرى أهمية لذلك، وهو أمر ينسحب في النظرة على كامل الدستور(٦٠).

ومن هنا، تقع كل القواعد المتعلقة بشأن تنظيم الحريات والحقوق والواجبات العامة والتي خُصِّص لها الباب الثالث منه. إن النظر إلى وظيفة الدستور ودوره في المجتمع والدولة على محمل الجد لا الهزل، والقول الفصل لا مجرد الوجود الإنشائي لنصوص؛ فالدستور ما سُمي كذلك إلا لأنه يحكم ويُعد أبًا للقوانين في المجتمع، قاضيًا عليها، هذا ما يمكن أن يتأكد منه القاصي والداني، مَن له ثقافة قانونية بسيطة، أو من تخصص في القانون العام والقانون الدستوري.

ويبدو أن السلطة ـ الدولة قد تشعر بالانزعاج من فتح هذا الباب؛ لأنه قد يحمل مطالب أخرى بالتعديل ربما تكون شعبية. إن ذلك لا يعد إلا أحد عناصر استكمال الصورة التمثيلية في التعامل السياسي التي تحرك إنشاء عناصر يفصل فيها بين القول والعمل، والمكتوب والواقع، وهي حال من الشأن العام الكاذب الزاحف على كل دين أو خلق، وبدا لمبارك أن يعدل المادة ٧٦، ثم تحركت مؤسسات الدولة الأخرى وترزية القوانين المدافعون عن سلطتهم ليفرغوا المادة من مضمونها أو التعديل فيها، وربما متابعة ذلك في حاجة إلى دراسة مستقلة.

---

(٦٠) انظر في ذلك وللتعرّف على الإطار الدستوري، في: إبراهيم عبد العزيز شيحا، النظم السياسية والقانون الدستوري: تحليل النظام الدستوري المصري (الإسكندرية: منشأة المعارف، [د. ت.]).

الزحف على استقلالية القضاء ورسالته: (قاضٍ في الجنة وقاضيان في النار)

من نافلة القول أن نؤكد أنه عندما يتلاشى استقلال القضاء تصبح العدالة مطلبًا عسير المنال، ويسيطر الظلم على المجتمع، ولا يتمكن الأفراد من نيل حقوقهم بسهولة ويسر. واستقلال القضاء في المجتمعات العربية ـ ومنها مصر ـ يكاد يكون داخلًا في (منطقة ضباب)، يحوطه الغموض وعدم الوضوح؛ ذلك أن الأسس التي يقوم عليها الاستقلال لم تصاحبها عملية تنظير كافٍ تتولى تحديدها، وكان من نتيجة ذلك أن **(استقلال القضاء)** كقيمة اجتماعية وقانونية لم يلقَ حظًا من الاحترام، وأصبح خرق هذا الاستقلال غير مقتصر على التدخل الذي يتم من قبل السلطتين التنفيذية والتشريعية، بل أصبح يتم من قبل إدارة القضاء نفسها.. وهذا التدخل أصبح مألوفًا في المجتمعات العربية إلى حد بات يهدد العدالة بأفدح الأخطار.

فالتدخل الذي يتم من قبل السلطة التنفيذية هو أخطر أنواع التدخل في شئون القضاء على استقلاله؛ لأن السلطة التنفيذية هي أقوى السلطات الثلاث، وهي التي تسيطر على الأمور كافة في الدولة.

ولذلك؛ فإن وسائل الضغط التي تتبعها للتدخل في شئون العدالة تبدو أكثر أهمية وخطرًا؛ لأن إمكانية صدها ومجابهتها بقوة وحزم ليست أمرًا يسيرًا. وهذه السلطة هي التي تملك تنفيذ قرارات المحاكم الصادرة ضدها وخاصة في نطاق **(القضاء الإداري)**، فإذا لم تشأ هذه السلطة تنفيذها أصبحت هذه القرارات حِبرًا على ورق! وفقدت الدولة «الشرعية»، ذلك يعني

فتح الطريق لإقامة نظام خارج عن ضوابط القانون.

وتدخل السلطة التنفيذية ممثلةً بوزير العدل في الدعاوى المقامة لدى المحاكم، هو على جانب كبير من الخطورة. فعندما يطلب الوزير من القاضي إصدار الحكم في هذه الدعوى أو تلك وفقًا لرغبته وتعليماته، حتى إذا لم ينفذ القاضي هذه الرغبة والتعليمات، قام الوزير بانتدابه إلى غير مركز عمله، أو قام بتنسيب إحالة على التقاعد؛ فإن القضاء يُصبح ـ تحت ظل من الإرهاب ـ يخشى بطش الوزير وأسلحته المشرّعة في وجهه وتتلاشى العدالة. وعندما يقوم وزير العدل بممارسة الضغط لاختيار القضاة لنظر هذه الدعوى أو لمحاكمة هذا الشخص، فيشكل هيئة المحكمة من أصدقائه ويحصل على الحكم الذي يريده فقدَ القضاء صفته كسلطة من سلطات الدولة، وتحول إلى مجموعة من الموظفين الخاضعين للأوامر والتعليمات، وأصبحت الأحكام تحت إمرة وزير العدل، واختفى مبدأ الفصل بين السلطات ليحل محل حكم الفرد.

وعندما يتم التغلغل في الهيئة القضائية ـ في محاولة لاحتوائها بالترهيب والترغيب في الخفاء والعلن ـ فإن كل هذا التدخل ـ بأشكاله المباشرة وغير المباشرة ـ إنما يشكل انتهاكًا مباشرًا لمبادئ الدستور وروحه على السواء، وعلامة من علامات عدم التحضر وانعدام الرشد، وهو اعتداء على استقلال القضاء؛ لأن هذا الاعتداء يعتبر مصادرة للعقل القانوني، وهو أكثر من ذلك مسخٌ لشرف الدولة وكبريائها؛ إذ إن استقلال القضاء هو عنوان الشرف والكبرياء.

ولا يحدث في أية دولة في العالم أن يحتج وزير أو

صاحب ولاية مهما كانت ثقافته محدودة ضد الأحكام القضائية التي تلغي قراراته العوجاء؛ لأن ذلك يدل على عدم احترام الأحكام القضائية والإذعان لها، وعندما تكون الأحكام القضائية في أي مجتمع من المجتمعات موضع «الاحتجاج» وموضع النقد العلني والتشهير؛ فذلك يعني أن هذا المجتمع لم يبلغ بعدُ مرحلة متقدمة من النضج الحضاري. وهذا الاحتجاج إنما يعتبر خرقًا لمبدأ حجية الأحكام الذي يشكل دعامة النظم القضائية في الدول الحديثة؛ لأنه يستهدف النزول على ما تقرِّره الأحكام القطعية من مبادئ.

وهذه المظاهر لتدخل الحكومة في القضاء إنما تعد محاولة للهيمنة تكتسب الدولة ـ السلطة من جرائها سخط وعداء الرأي العام. ولذلك؛ كان الإصلاح القضائي هو الذي يحمي العدالة من السقوط. وإذا صارت مسالك الانحراف والنفاق والمناورات والخديعة وعدم الصدق المبادئ التي تحكم العمل العام، وعندما يتسرب الفساد من طريق أو آخر إلى القضاء؛ فإن ذلك أقرب المداخل للنيل من استقلال القضاء.

والتدخل الذي يتم من قبل السلطة التشريعية له مظاهر عديدة، كقيام هذه السلطة بأعمال تدخل في صميم اختصاص السلطة القضائية، كمناقشة الأحكام التي تصدرها هذه السلطة وفحصها ومصادرتها حق التقاضي بالقوانين، وإصدارها قوانين تتعلق بقضايا معينة لتغيير وجه الحكم منها وتدخلها في شئون القضاء، وانتزاع بعض اختصاصات المحاكم العادية في الدولة وتفويضها إلى محاكم خاصة مشكَّلة من موظفين وتخضع للسلطة التنفيذية.

وفي جميع هذه الحالات يشكل تدخل السلطة التشريعية اعتداء على استقلال القضاء، وهو اعتداء يخالف أحكام الدستور الذي يجعل السلطة القضائية مستقلة عن باقي السلطات في الدولة، فلا تملك هذه السلطات أن تتدخل في شئونها.

والتدخل الذي يتم من قبل إدارة القضاء نفسها يشكِّل «اختراقًا لاستقلال القضاء من الداخل». إن أخطر ما يمس العدالة في أية دولة هو «سقوط هيبة القضاء»؛ فاحترام القضاء وهيبته يُستمدان من الثقة في أحكامه، فإذا كانت أحكامه ليست محلًا للثقة انتفت الهيبة والاحترام. إن استقلال القضاء يستمد من تطبيقه القانون على جميع أفراد المجتمع على حد سواء. وعندما لا يكون القانون «سيدًا»؛ ينهار المجتمع بأسره. والقانون هو الذي يضبط النظام في الدولة، والقضاء في الدولة هو الذي يطبق القانون ويجسِّد للأمة آمالها في العدالة، وإن التقاعس أو التدخل في هذه السلطة والوظيفة يؤدي إلى سقوط هيبة الدولة وخلخلة النظام القضائي من أساسه.

إن استقلال القضاء مبدأ مقدَّس، وهو الضمانة الأساسية (للعدالة) و(الحريات العامة)، وهو أهم مَعقل قانوني يحتمي به المواطن في مواجهة السلطة الغاشمة المستبدة التي أصبحت تملك في العصر الحديث السيطرة الكاملة على شئون الدولة كافة. والحكم الذي لا يعترف للقضاء باستقلاله هو حكم ضعيف لا يحمل عناصر البقاء أو الشرعية. لذلك؛ كان القضاء المستقلّ أقوى ضمان لتحقيق العدالة، وأقدر وسيلة لحماية مؤسسات الدولة، وأعظم قوة لصد الظلم والاستبداد، ورفع المظالم وحماية الحريات العامة وحقوق الأفراد.

فإذا لم يكن القضاء مستقلًا فإنه لن يستطيع أن يمارس سلطة في الرقابة، سواء على تصرفات السلطة التنفيذية أو التشريعية بشكل فعّال؛ وبالتالي فإنه لن يستطيع حماية مسار الحقوق التي تتعلق بالمواطنة والمواطنين في المجتمع، فهذه الحقوق والحريات تغدو لا قيمة لها دون وجود قضاء مستقل يعطيها معانيها المحددة في ضوء النصوص القانونية ومقاصد صائغيها.

فالنصوص المكتوبة وحدها لا تكفي لحراسة حقوق المواطنين وحرياتهم؛ فهذه النصوص تتهاوى أمام قوى البطش، التي يمكنها أن تطأها بأقدامها عندما تتعارض مع مصالحها.

استقلال القضاء هو المدخل الحقيقي لحماية مبدأ سيادة القانون والحرص على تأكيده وتعميقه وحمايته. إن الذي يهدر سيادة القانون في المجتمع ويجعل السلطة التنفيذية تعلو على القانون، وتقوم بتفسيره وتأويله وفقًا لمصالح أنانية أو آنية، أو لأسباب تسييسية، هو عدم وجود قضاء مستقل في الدولة(٦١).

وليس هناك أكثر قدرة من القضاء المستقلّ على تبصير الحكام بأخطائهم وردهم إلى جادة المشروعية، فعندما يكون القضاء كَلًّا على إحدى مؤسسات الدولة ولا يكون مستقلًا فإنه «أينما يتوجه لا يأتِ بخير».

---

(٦١) وفي إطار عملية استقلال القضاء، انظر: فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، ط ٢ (بيروت: المركز العربي للمطبوعات ـ دار المؤلف، ١٩٩٩)، وطارق البشري، «القضاء المصري بين الاستقلال والاحتواء،» القاهرة: وجهات نظر، السنة ٥، العدد ٥٠ (آذار/مارس٢٠٠٣)، ص١٤ ـ ١٩.

والأمن في الدولة لا يمكن أن يتحقق إذا كانت العدالة ضائعة، وعندما تصبح العدالة عسيرة المنال يختل الأمن في الدولة، وتحقيق العدالة للمواطنين يرتبط بأمن الناس وبتطبيق القانون.

إلا أن اغتصاب التطبيق (**بالهوى**) كجزء من احتكارية السلطة، إنما يعبر عن معاني ضياع الحقوق وتمكن الفساد وفقدان العدالة، وكل هذا ليس إلا ملاذ المواطن، ربما الأول والأخير. إن المواطن يصير دون حمايةٍ: «**المواطن في العراء**»، ويفرز نماذج من «**المواطن المهدَّد**» في كيانه وكيان حقوقه، وكيان تكريمه، الذي لا فضل لأحد فيه إلا إن كان تكريمًا من الله (ﷻ). وحينما يقول الحكيم البشري إنه: «لا كفاءة لعالم في أيٍّ من فروع العلم الطبيعي أو الاجتماعي إلا «**بالصدق**»، ولا كفاءة لجندي مقاتل إلا «**بالشجاعة**»، ولا كفاءة لرائد فضاء إلا «**بروح مغامرة**»، ولا كفاءة لتاجر إلا «**بروح مضاربة**»، كذلك فإنه لا استقلال لقاضٍ ولا حياد له إلا «**بروح استغناء**»[٦٢].

٢ ـ المؤسسة التشريعية: بين تزوير المدخل والمخرج

قال رسول الله (ﷺ): «**ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثًا، قلنا: بلى يا رسول الله، قال: الإشراك بالله، وعقوق الوالدين، وجلس وكان متكئًا فجلس فقال: ألا وقول الزور.** فما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت» (**صحيح البخاري ٢٤٦٠**).

---

(٦٢) في إطار عملية التزوير المركب في العملية السياسية والانتخابات التشريعية والأداء الحزبي، انظر تلك الدراسة المهمة: نصر محمد أحمد عارف، «أزمة الأحزاب السياسية في مصر، دراسة في إشكاليات الوجود والشرعية والوظيفة،» **أوراق استراتيجية**، السنة ١٣، العدد ١٣٢ (٢٠٠٢)، ص٢٤.

﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَشۡهَدُونَ ٱلزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢]

إن الزحف على المؤسسات الأساسية، ومحاولة تأميم الدولة لها لا زالت تعبر عن **المجتمع السياسي المصنوع على أعينها**، واصطناعها تلك المؤسسات التابعة لها لنفسها ومصالحها وسياساتها.

وهنا في هذا المقام يولد المواطن على أشكال متنوعة ضمن عملية انتخابية تشكل في النهاية المؤسسة التشريعية. فهو إما مساهم في صناعة حالة من «**التزوير السياسي**» أو زيف العملية مدخلًا أو مخرجًا، أو هو غير مبالٍ يعتقد **بعبثية المشاركة السياسية**، وقد يربأ بنفسه عن الدخول ضمن هذه العملية التمثيلية لا بمعنى تمثيل النواب لدوائرهم وتمثيل النواب للشعب، ولكن العملية التمثيلية بمعنى لعب الأدوار ضمن عملية هزلية.

أما تزوير المدخل فإنه عملية تقوم على قاعدة من تقاليد التزوير الانتخابي، صحيح أن الإشراف القضائي قد راقب العملية داخل اللجان الانتخابية؛ إلا أن معركة التزوير في ظل عملية الهيمنة الواضحة على مفاصل العملية السياسية تنتقل من ميدان إلى ميدان، من ميدان اللجان الانتخابية إلى خارجها، بالترهيب والترغيب.

وفي هذه الحالة، يصاحب هذه العملية لكل من يدعي تزوير الانتخابات أن هذا دائمًا ليس إلا قول الفاشلين؛ فإن الفاشلين في الانتخابات لا يملكون إلا أن يقولوا: إن الانتخابات زُوِّرَت، وهي وفق خطاب السلطة من «أنزه» الانتخابات (بأفعل

التفضيل)، وأن مصر لم تشهد انتخابات نظيفة مثلما شهدت تلك الانتخابات الأخيرة، وأن دعوى التزوير ليست إلا حيلة العاجز.

ثم يكون بعد ذلك ضمن عملية التزوير المركب تزوير المخرج في نتائج الانتخابات التشريعية. وفي إطار ما تشهده الحياة السياسية المصرية في دورات متتالية متشابهة النتائج غير متطابقة الخصائص والتكوين؛ فالملاحظ المدقق لحالة النظام الحزبي في مصر في عام ١٩٥٠ يجد أنها ذاتها حالة ذلك النظام عام ٢٠٠٠. ويكفي هنا الإشارة في حالة «**التزوير المركب**» إلى ظاهرة جوهرية، وهي ضعف النتائج التي حققتها الأحزاب في الانتخابات التشريعية وبروز ظاهرة المستقلين، أو بروز القوة السياسية التي تعمل خارج النظام الحزبي. ففي عام ١٩٥٠، أظهرت الانتخابات التشريعية أن القوى غير الممثلة في الأحزاب القائمة آنذاك هي القوى الأكثر تأثيرًا، كذلك شهدت تلك الانتخابات ضعف الإقبال الجماهيري على التصويت، وتكررت هاتان الظاهرتان في الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٠؛ حيث كانت نسبة الإقبال على التصويت لا تتجاوز ٢٠ في المئة ممن لهم حق الاقتراع، كذلك في الانتخابات نفسها ترشح لمقاعد مجلس الشعب الـ٤٤٤، عدد ٣٩٥٧ مرشحًا، كان منهم ٢٠٣٤ مستقلًا بنسبة ٥١ في المئة، أي إن المرشحين المستقلين فاق عددهم مرشحي جميع الأحزاب السبعة عشر. وقد أسفرت نتائج الانتخابات عن فوز المستقلين بـ٢٤٤ مقعدًا أي بنسبة ٥٦ في المئة.

وعلى الرغم من أن ٢١٦ عضوًا من هؤلاء المستقلين انضموا للحزب الوطني (والذي لم يحصل إلا على ١٧٢ مقعدًا)

ـ وهذا بيت القصيد ـ بعد دخولهم مجلس الشعب، في **حفلة تنكرية**، وفي خيانة واضحة للعلاقة السياسية التعاقدية؛ العلاقة السياسية التعاقدية التي تلزمه ـ كحزبي أو كمستقل ـ أن يظل على الصفة نفسها التي انتخبته الجماهير عليها؛ فإن الدلالة السياسية لظاهرة المستقلين لم تزل تبرهن ـ ليس فقط على ضعف النظام الحزبي وتآكله ـ وإنما الخلل البنيوي في مداخل ومخارج تكوين المؤسسة التشريعية. ذلك أن تزوير الإرادات بهذا الضم الذي يشير إلى ضم ٢١٦ عضوًا من أصل ٢٤٤ كانوا مستقلين(٦٣)، إنما يعبر عن فداحة عملية استيلاء حقيقية على الإرادة، بحيث تكون ضمن الهيئة التشريعية أغلبية الثلثين التي تفعل فعلها في تسيير العملية السياسية ضمن قاعدة: «**ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد**»، وهي قاعدة تؤصل لعملية استبدادية لا يُنَغِصُ عليها سوى أحكام قضائية هنا وهناك إذا ما رفعت قضايا في صحة العضوية.

نعم، لقد كان تحذير النبي (ﷺ) حينما كان متكئًا فجلس، محذِّرًا أمته «**ألا وقول الزور**»، وقد كررها ثلاثًا لتغليظ المسئولية عليه بما يُحدثه من تفسُّخ في علاقات سائر العلائق الاجتماعية والسياسية؛ فإن كان المدخل مزورًا والمخرج مزورًا فقد خبث الكيان؛ إلا من رحم ربك. ويؤشر على ذلك ممارسة برلمانية (**هزيلة**) وفي بعض الأمور (**هزلية**) في ممارسة كل الأدوات الرقابية البرلمانية، تتحكم فيها مسرحية تمثيلية، يظل ٨٠ في المئة من المقترعين الذين لا يصوِّتون في مقاعد المتفرجين.

---

(٦٣) انظر أيضًا: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣ ـ الانتخابات ملة واحدة: عشوائية القوانين وعملية الانتقاء[٦٤]

تبدو لنا «**الصناعة القانونية**» ليست بعيدة عن معنى المشروعية، والتي تعبر عن قدرات الصياغة الفنية بما يتميز به القانون من دقة ووضوح، وكذا ليست بعيدة عن معنى الشرعية بمعنى الرضا المجتمعي والقبول العام. فالقانون حينما تجتمع فيه عناصر المشروعية والشرعية لا يحدث حالات التحايل على القانون؛ فهو أقرب لتحقيق الالتزام الذي يشكل الجوهر القانوني للنظام.

إن ضعف الحبكة التشريعية والصياغة القانونية لابد أن ينتج حالة من حالات التسرب السلوكي المستهلك للقانون (حالات العبث بالقانون ـ الثغرات القانونية ـ عمليات التحايل ـ إزهاق مقاصد القانون في الممارسة)، وكذلك ضعف عنصر القابلية الاجتماعية يجعل القانون نظرًا من غير تطبيق، وحلية من غير فاعلية.

يبدو لي كل ذلك في سياق نظر الدولة ـ السلطة للمواطن، وفق عناصر مصلحية، تحرك عناصر أمنها، وحمايتها، وتجعل ذلك فوق كل اعتبار، وهي قد تنسى أو تتغافل عن حالة تسرب الشرعية وتآكلها بمرور الزمن.

يبدو لي ذلك أنها تقرر حق الاقتراع العام، وتطالب الجماهير

(٦٤) في إطار الصناعة القانونية والتشريعية وعمليات الفوضى والعشوائية والانتفائية، انظر في هذا السياق: قضايا برلمانية، تيسير إجراءات التقاضي، العدد ١٢، مارس ١٩٩٨، مدحت البسيوني، الاستقرار التشريعي، السياسي المصري، ٢٣/ ١/ ٢٠٠٣، انظر: تحقيق روز اليوسف (ملف العدد): القانون فوق الجميع، ٢١ ـ ٢٧/ ٨/ ١٩٩٩، انظر: تحقيق الجمهورية، قوانين مرفوعة من الخدمة ١٨/ ٧/ ١٩٩٩. وكذا، فإن الأمر يمتد ليشمل تنفيذ الأحكام القضائية، مكرم محمد أحمد، «أصل المشكلة في مجلس الشعب؟!،» مجلة المصور، ٢٢/ ٦/ ٢٠٠١، أحمد رجب، هيبة القضاء، ٧/ ١٢/ ٢٠٠٢، شوقي السيد، تصادم السلطات . . وإهدار أحكام القضاء، أخبار اليوم، ١٣/ ١٢/ ٢٠٠٣.

بانتخاب ممثليها في مجلس الشعب والشورى، وتؤكد على ضرورات المشاركة، والاهتمام بهذا الشأن العام، ويحدث أن يشارك بعض المواطنين وينتخب، ولكن في ظل قواعد تتعلق بوصف الذين يشكلون المجلس بكونهم من العمال والفلاحين، وباليقين يجب أن تزيد هذه النسبة عن ذلك. ويبدو ذلك ضمن إغراءات الوجاهة حينًا، والحصانة؛ بل والتربُّح من خلال العضوية البرلمانية حينًا آخر. أيًا كان الأمر، ظل هؤلاء يقنعوننا بأن شرط الخمسين في المائة من المكتسبات الاشتراكية، وأنها من النصوص التي لا تقبل التبديل، وظلَّ النظام السياسي يتعامل مع هذه الفئة لا باعتبار أنها **«مكتسبات وطنية»**، بل باعتبارها فئة **«سهلة القياد»**، وهي تحرك عناصر الأغلبية، وهي فئة قد لا تحسن المشاركة في مناقشة الموضوعات ذات الصبغة التخصصية والفنية، ولكنها غالبًا ما تستغل ضمن عناصر **«السياسة الحشدية»** وصناعة الأغلبية. هذا لا يعني أن فئات أخرى قد تكون خارج هذا الكيان، تسهم في هذه السياسة الحشدية وتصنع وتشكل مخرجاتها.

وبينما كان هناك أكثر من سبب يمكن أن يحدد عناصر الاقتراع العام؛ إلا أن المشاركة ـ كعملية سياسية ترتبط بالثقافة السياسية والتنشئة والتدريب على العملية السياسية ـ قد تكون مسوِّغات للنهوض بحالة النضج السياسي، وإن الأمر على غير ذلك.

يخرج علينا البعض **بقانون تنظيم الجامعات**، ليقنع أساتذة الجامعة ـ وهم بالتعريف المجتمعي والقانوني من أرقى الفئات تعليميًا ـ بأنهم قد لا يصلحون لممارسة الحق الانتخابي المهني والنوعي، حق **«انتخاب العمداء»**، بينما ربما في الوقت ذاته كانت هناك من المناقشات حول **«انتخابات العُمد»**. وبدت المفارقات تُرى في إبراز حالة من التناقض في فهم العملية

الانتخابية وعلاقتها بالمواطن، وبدا هؤلاء ممن يسمون «**ترزية القوانين**» يحدثون شرخًا في الكيان القانوني والتشريعي، يعبر عن حالة من تنافر التشريعات في الظاهر، ولكن يجمعها جميعًا هذا الزحف الانتقائي الهادف إلى احتكار الفاعليات، وتأميم كل ما من شأنه أن يمس هدوء الحكومة، وأمن السلطة لتنعم في كل حال بتلاشي فكرة المساءلة والرقابة والمحاسبة.

وبدت عملية الانتخابات تارة تُزكى باعتبارها اقتراعًا عامًا كمقدمة لصناعة الموافقة وهندسة الإذعان في ثوب الرضا أو الرضا في ثوب الإذعان، وتارة أخرى يُسحب هذا الحق لأنه يُساء استغلاله من جانب فئة مجتمعيًا وقانونيًا: «**تعبر عن أرقى درجات التعليم**»، ولا نقول العلم، وكأن مسألة الكفاءة والأهلية للممارسة الانتخابية صارت تعبث بها السلطة في صياغات قانونية واهية، ولا تشير إلى حالة موضوعية من توافر الشروط المرتبطة بالكفاية والكفاءة والقدرة والأهلية. وصار ذلك التحايل سياسة واستراتيجية للسلطة ناهيك عن ترسانة من القوانين هدفت إلى «**عكننة**»! طائفة ما، أو زرع الفتنة بين أعضائها أو غير ذلك، ضمن حالة من قوانين المكارم، لتحرِّك **عناصر مواطنة ملتبسة**، لا يستطيع المرء إلا أن يقرأ عمليات تأميم الفاعليات المحتملة وفق عناصر استراتيجية الإخصاء.

أستطيع أن أجزم أن معظم تلك الفئة لم تعد تذهب إلى صناديق الانتخاب حينما تكون هناك انتخابات برلمانية أو استفتاءات شعبية؛ لأن لسان حال السلطة يقول لها: «إن تلك الفئة ليست جديرة بالممارسة الانتخابية...»!

إن هذا الأمر لا يولد فقط نماذج كان لا بد أن تكون ذات فعالية للاهتمام بالشأن العام، فإذا بها تنتقل إلى فئة اللامبالاة؛ بل لا يولد إلا فئات إما أرادت أن يكون لها مكانٌ في طابور

السلطة، أو فئات مسيسة ذات التزام سياسي. المواطن الذي ينتج عن هذه المفارقة لا بد أن يتسم بحالة من عدم الثقة في السلطة، فمن العدل أن يبادل أي فرد من هذه الفئة عدم ثقة هذه السلطة فيه بعدم ثقته في السلطة.

إن عملية تنحية هذه الفئات ـ سواء كان أمرًا مقصودًا أو غير ذلك ـ يوسّع فقط ممن يمكن تسميته «**مواطن المتاهة**»، والمتاهة، تلك اللعبة التي تنشر في الصحف تجعل كل الطرق مسدودة إلا طريقًا واحدًا مفتوحًا، إنه طريق السلطة وخدمتها. مواطن المتاهة يجب أن يتدرب وفي أقصر وقت قياسي أن يبحث عن الطريق الوحيد الموصل.

إن هذا الطريق الوحيد على تعرجه تقنعنا السلطة أنه وحده هو الطريق المستقيم.. أليس ذلك زحفًا على الدين؟!

٤ ـ سياسات الحزب الوطني والاحتكار السياسي: حزب الدولة ودولة الحزب «المحتكر ملعون»[٦٥] نموذج تاريخي

لا أدري ـ وأنا أتفحص حال الأحزاب التي تغيرت أسماؤها على مر تاريخ مصر، ولكنها ظلت تقوم بالدور ذاته في تشكيلها جماعة تسمّت بمسميات مختلفة، ولكنها في النهاية حزب للدولة، ودولة الحزب ـ لا أدري لماذا طرأ على ذهني

---

(٦٥) ضمن السياسات الاحتكارية للحزب الوطني، انظر وراجع تلك الورقة التي أطلقها الحزب الوطني وجعلها سر الأسرار بدلًا من إشاعتها واتخاذ آليات لنشرها وتأسيس الوعي بتمكين المواطن، انظر: مصر أولًا.. وأيضًا قبل الجميع (روز اليوسف تنفرد بنص ورقة «حقوق المواطنة والديمقراطية»! روز اليوسف، من ٤ ـ ١٠/ ١٠/٢٠٠٣، ص٣٨ ـ ٣٩).

«**المحتكر ملعون**»؟!، والمحتكر حالة سلوكية قد تكون الأبرز في عالم «**تجارة السلع**»، ولكن الحالة الاحتكارية في أي مجال هي مدخل من مداخل المركزية والاستبداد والهيمنة، واستغلال حوائج الخلق للتحكم بهم وفيهم، وهو مركز تأثير في مجموعة من الضعفاء.

إنَّ باحث السياسة يستطيع ـ ومن خلال تحليل البنية السياسية والتنظيرية للأحزاب المصرية ـ أنْ يلاحظ أنَّ معظم الأحزاب قد نشأت على يد الدولة أو من خلال أحكام المحاكم الإدارية، وليست كتعبير عن قاعدة جماهيرية معينة تسعى إلى طرح نفسها كأحد البدائل المتنافسة، وربما من دون اختلافات جوهرية بين برامج وشعارات تلك الأحزاب في حال وجود تلك البرامج. ومثلت هذه البيئة الحزبية الضعيفة بيئة قابلة حرصت السلطة على وجودها على مر الزمن لتفرز من ناحية أخرى الحالة الاحتكارية؛ فالحزب قد يكون الدولة بكل ما لها من نفوذ، تنقل نفوذها إليه، للتحكم بجملة المواطنين والرعايا، مقابل مزايا نفعية منظورة أو غير منظورة تُبقي على الحالة الاحتكارية التي توفر بيئة إذعانية وسياسات استبدادية؛ فالانتماء إلى الحزب قد يعني تلقائيًا الالتحاق بشريحة اجتماعية نافذة سياسيًا، وقد لا يتعدى الحزب كونه صحيفةً.

ولا شك أن هذه الحالة الاحتكارية لها من المظاهر والمؤشرات التي تدل عليها ما يطول بنا المقام لو حاولنا تعديدها، ولكن غاية الأمر في هذا المقام «**المواطن المنتج من رحم هذه البيئة الاحتكارية**»؛ فهو يقع تحت طائلة الاستغلال والإذعان ويوضح الحالة التي أشرنا إليها من أن المواطن

المرغوب هو «المواطن المتاهة»، الذي لا يرى إلا منفذًا واحدًا لفاعلياته السياسية. وهو أمر يشير إلى أزمة بنيانية وهيكلية في النظام السياسي بجملته، وفي العملية السياسية برمتها (أزمة الثقافة السياسية في مصر التي تعد خليطًا من الفرعونية السياسية، وثقافة المجتمع الهيدروليكي، أزمة النظام السياسي وتضخيم الدولة وعملقتها، وتركز مفاتيح العملية السياسية في يديها، وضعف المؤسسية مقابل طغيان الفرد، وأزمة العلاقة بين الدولة والمجتمع، وأزمة العلاقة بين المؤسسات الطبيعية الأصلية والوافدة المنقولة من الغرب).

بل تظل هذه الحالة الاحتكارية صناعة تقوم بها الدولة ـ السلطة بكل أدواتها.

فلماذا لُعن المحتكر؟! لأنه يعبر عن أداء يزحف فيه على الناس مستغلًا حاجتهم، وهو أمر في العلاقات الإنسانية مؤثر على تقطيعها وانفكاكها، وهو في الحقل السياسي لا يقل خطورة عن حقل العلاقات الإنسانية والاقتصادية؛ لأنه ضمن صناعة الاستبداد وشبكيته، مثلما أشار إلى ذلك الكواكبي في **«طبائع الاستبداد»**.

خاتمة

مستقبل المواطنة المصرية في علاقتها بالدين والسلطة
بين الإصلاح الضال وثقافة السفينة

في إطار هذه الخاتمة، وبعد استعراض عملية الزحف من الدولة على معظم الفاعليات الإنسانية والمواطنية والمؤسسية فضلًا عن الممارسات والسلوكيات، فردية كانت أو جماعية، اجتماعية كانت أم مجتمعية، ثقافية كانت أم اقتصادية وسياسية، هذا الزحف بتشكيلاته وترسانة القوة المادية والمعنوية التي تغيّت صياغة نص السلطة وزحفه على كافة النصوص المجتمعية كاستراتيجية عامة، ضمن عملية إخصاء لعناصر الفاعلية القادرة على الممانعة، وعلى أضعف الإيمان عملية الموازنة للدولة - السلطة - التنين، وتعملق النص السلطوي الطاغي في كثير من ممارساته، الباغي في كثير من تشكيلاته.

فإن السلطة - ونتيجة متغيرات بعضها داخلي وأكثرها خارجي (للأسف) - بدا لها أن تفتح ملفين مهمين: ملف «**حقوق المواطنة**» الذي بدا وكأن السلطة قد أهملته طويلًا، وضمن عملية «**التذكّر**» في مقابل عملية «**التنكّر**» السابقة فُتح هذا الملف؛ إلا أن أقسى شيء أن تقوم الدولة - السلطة بفتح هذا الملف لإجهاضه، أو فتحه بمعنى حفر حفرة له لوأده، أو التعامل معه ضمن ممارسات الزينة والديكورية، أو

بالاعتبار الذي يطلق **قنابل دخان** لتفويت ضغوطات المرحلة حتى يخرج النظام ـ السلطة معافى ويعود لسيرته الأولى.

هذه كلها استراتيجيات فرعية ولدت من رحم استراتيجية أساسية في عملية اغتصاب، احتكار، تأميم، استيلاء، طغيان على كل الفاعليات.

أما الملف الثاني الذي فُتح فإنه يشير إلى استئناف ما سُمي «**الحوار الوطني**» بين مختلف القوى السياسية، والذي بدأ بعناصر تنبئ عن عدم جدية ضمن استراتيجيات:

أبوية الحوار الباطشة للحزب الوطني، الحزب الوطني يسيطر على فاعلياته ويهيمن على القضايا التي تُطرح ضمن جدول أعمال الحوار وأجندته، وأخطر الاستراتيجيات هي الاستبعاد والنفي لقوى سياسية تحت دعوى «**شرعيتها المحجوبة**»، رغم أن «المحجوبة» تلك لم تكن إلا صناعة من السلطة ـ الدولة للزحف على أي قوى فاعلة محتملة أو منازعة[1].

إن «**الحوار الملهاة**»، و«**الحوار المحدد النتيجة سلفًا**»، والخطوط الحمراء التي يضعها الحزب الوطني في القضايا ومسارات ومناهج النقاش والحوار، إنما يعبر عن مؤشرات لا يمكن إغفالها في عملية «**إجهاض الحوار**»، سواء **بالحوار الساكت** (المونولوج في صورة ديالوج)، أو **الحوار الإعلاني**. وبين الملف الذي يتحرك صوب الوأد، والآخر الذي يتحرك صوب الإجهاض، تبدو لنا الأمور أنها لا تفتح الملفات على النحو الذي يجعل عملية الفتح حالة حقيقية وعملية فاعلة ووسط مواتٍ.

---

(١) انظر في القوى المحجوبة الشرعية، وهو وصف يحتاج لمراجعة: نبيل عبد الفتاح وضياء رشوان، محرران، **تقرير الحالة الدينية في مصر** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥)، العدد الأول، ص١٦١ وما بعدها.

إن عملية الفتح لتلك الملفات ستظل ضمن عمليات «**الافتتاح**» **الإعلانية والمظهرية** إذا لم تستوعب كافة القوى عناصر التعامل وما تقتضيه «**ثقافة السفينة**»، «**سفينة المواطنة**». إن عمليات التجميل لم تعد تخفي عناصر القبح الطاغية في ممارسات العملية السياسية، وعمليات افتتاح الملفات لا فتحها على نحو عميق وجاد، وعلى المقتضى الذي يجعلنا نقرأه من مقدماته إلى خواتيمه مرورًا بقضاياه، هي عمليات واستراتيجيات متجددة لممارسة حالة من حالات الاحتكار للفاعلية السياسية بتأميم الفاعليات الأخرى الموازنة، إنما سيسير إلى ثقافة الخرق المفضية إلى ثقافة الهلاك والغرق[٢].

«إن محاولة إضعاف الإسلام في نفوس المسلمين خلال القرن الماضي - وربما إلى الآن - لم تتخذ شكل محاربة الإسلام كعقيدة، ولا اتخذت شكل الهجوم الصريح أو النقد الصريح له، من حيث هو نظام للحياة وأساس الشرعية الاجتماعية والسلوكية، إنما جرى ذلك بتغيير الأوضاع الاجتماعية وأنماط العلاقات بين الناس، بطريقة جعلها قائمة على تعارض مع تصورات الشريعة الإسلامية وأحكامها، وتغيير سلوك الناس وعادات العيش وأساليب الحياة اليومية بما قام به هذا التعارض، ولم يجرِ ذلك بالإقناع وتبادل الرأي، ولكنه جرى بالترويج والدعاية والإغراء

---

(٢) انظر في ثقافة السفينة وسفينة المواطنة كتعبيرين أشرنا إليهما في دراستنا المبكرة: سيف الدين عبد الفتاح، «حوار النخبة المثقفة حول العنف والإرهاب: مراجعة نقدية،» في: كمال المنوفي وحسنين توفيق، محرران، **الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.])، مج ١، ص٥٩٦ وما بعدها. قارن وبصورة تطبيقية للحالة الثقافية: جلال أمين، «ماذا حدث للثقافة المصرية في نصف قرن: ١٩٥٢ - ٢٠٠٢،» **القاهرة: وجهات نظر**، السنة ٤، العدد ٣٨ (آذار/مارس ٢٠٠٢)، ص٥٢ - ٥٩.

وإثارة نوازع **التقليد والمحاكاة**». إن هذا الزحف الخفي كان أهم أنواع الزحف، ومثّلت أنواع الزحف الأخرى تكريسًا له على الأرض.

ولعل ضمن «ثقافة السفينة» فإننا أحوج إلى دعوات «**المشروع الوطني**» و«**التيار الأساسي**» وقضايا البنية التحتية للسياسة، والترسيخ للحوار في ظل «**الأوضاع الثقافية للحوار**». دعوات الحكيم البشري لا يزال الأمر في حاجة إلى تجذيرها ضمن ثقافة السفينة وجوهر المواطنة[٣]

«ومتى صار الشعب أفرادًا فقد صار الحاكم فردًا؛ لزوال التكوينات الضاغطة؛ ولأنه لا توجد وقتها إلا وحدة الانتماء الأعم التي تتشخص فيه بذاته منفردًا عما عداه»[٤]. علينا أن نولد من هذه الحكمة للحكيم البشري بعضًا من الآليات لإقامة «سفينة الوطن»[٥]. (انظر الشكل ٩)

---

(٣) انظر في رؤى البشري تلك في سلسلة كتاباته المهمة، في مسألة إضعاف الإسلام: طارق البشري، في **المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص٥٠ (ضمن الإسلام والعصر: ملامح فكرية وتاريخية). أما بصدد التيار الوطني وغير ذلك من أفكار، انظر: المصدر نفسه، ص٦٢ وما بعدها، ٦٥ وما بعدها، ويمكن مراجعة ورقة اهتمت بهذه الأفكار: نادية مصطفى، «قراءة في فكر البشري: حول المسألة المعاصرة،» في: طارق البشري: القاضي المفكر، ص١٧٠ وما بعدها.

(٤) انظر في هذه المقولة: طارق البشري، «الرد على مداخلات على بحثه: تحولات علاقة الوقف بمؤسسات المجتمع المدني في بلدان وادي النيل»، ورقة قدمت إلى: ندوة «نظام الوقف والمجتمع المدني،» ص٦٩٥، «ومشكلة الحكم الفردي أن الحاكم يبقى فردًا ما بقي الناس أفرادًا غير مندرجين في جماعات انتمائهم وجماعاتهم وجمعياتهم».

(٥) في إقامة سفينة الوطن يعكف الباحث على القيام ببحث مستوف حول ثقافة السفينة: معالم لبناء مجتمع، وهو أمر يؤصل فيه ثقافة السفينة كنموذج معرفي يمكّننا من توليد اقترابات لدراسة الظواهر السياسية والمجتمعية، وأهمها بلا شك المواطنة.

الشكل (٩)

مستقبل المواطنة المصرية في علاقتها بالدين بين الإصلاح الضال (المخروق)
وثقافة السفينة
ملف حقوق المواطنة
ملف الجوار الوطني
وثيقة
التمثيل
العرض
لغة السلطة
ملهاة
ثقافة الهـــلاك
x
ثقافة النجـــاة
ثقافة السفينـــة
المشروع الوطني
التيار الأساسي
البنية التحتية للسياسة
الثقافة الحوارية
سفينة المواطنـــة
سفينة الوطـــن

المراجع

١ ـ العربية

كتب

إبراهيم، حسنين توفيق. **الولايات المتحدة الأمريكية وقضية الديمقراطية في الوطن العربي**. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٣. (كراسات استراتيجية؛ السنة ١٣)

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة (الجزء الأول من كتاب العبر)**. ط ٣. القاهرة: المطبعة الأميرية، ١٣٢٠هـ.

ابن خليل الأسدي، محمد بن محمد. **التيسير والاعتبار والتحرير والاختيار، فيما يجب من حسن التدبير والتصرف والاختيار**. تحقيق عبد القادر طليمات. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧.

أحمد، سمير نعيم. **أهل مصر: دراسة في عبقرية البقاء والاستمرار**. القاهرة: المؤلف، ١٩٩٣.

الإسلام والتنمية في آسيا. تحرير ماجدة صالح. [د. م.]: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الآسيوية، ١٩٩٩.

الأعمال الكاملة للكواكبي. إعداد وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

الأمة في قرن، أمتي في العالم، الكتاب الرابع. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، مركز الحضارة والدراسات السياسية، [د. ت.].

أمين، جلال. **الدولة الرخوة في مصر**. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **نحو تفسير جديد لأزمة الاقتصاد والمجتمع في مصر: مقالات وبحوث نقدية سياسية واجتماعية واقتصادية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

أوكان، عمر. **مدخل لدراسة النص والسلطة**. بيروت: أفريقيا الشرق، ١٩٩١.

الأيوبي، نزيه نصيف. **العرب ومشكلة الدولة**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٢.

بادي، برتران. **الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي**. ترجمة لطيف فرج. القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **الدولتان: الدولة والمجتمع في الغرب وفي دار الإسلام**. ترجمة وتحقيق نخلة فريفر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **عالم بلا سيادة: الدول بين المراوغة والمسئولية**. ترجمة لطيف فرج. القاهرة: مكتبة الشروق، ٢٠٠١.

البشري، طارق. **العرب في مواجهة العدوان**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

ـــــــــ. **في المسألة الإسلامية المعاصرة: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

ـــــــــ. **منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

بنعبد العالي، عبد السلام. **سوسيولوجيا الواقع**. بيروت: دار توبقال للنشر، ١٩٩٩.

بورديو، جورج. **الدولة**. ترجمة سليم حداد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.

بيدبا الفيلسوف الهندي. **كليلة ودمنة**. ترجمة وتحقيق عبد الله بن المقفع. [د. م.]: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.

بيلو، روبير. **المواطن والدولة**. ترجمة نهاد رضا. ط ٣. بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٣.

تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣ (نحو إقامة مجتمع المعرفة). عمّان: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، ٢٠٠٣.

الجزار، محمد فكري. **فقه الاختلاف: مقدمة تأسيسية في نظرية الأدب**. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٩.

جويدة، فاروق. **الخديوي (مسرحية شعرية)**. القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

ــــــــــ. **مختارات من شعر (فاروق جويدة): قصائد للوطن**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣. (سلسلة الأعمال الإبداعية (مكتبة الأسرة)).

حافظ، هشام علي، جودت سعيد وخالص جلبي. **كيف تفقد الشعوب المناعة ضد الاستبداد؟**. ط ٢. بيروت: رياض الريس للنشر، ٢٠٠٢.

الحديني، أماني مسعود. **المهمشون والسياسة في مصر**. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٩.

الحمش، منير (محرر). **حلقة نقاشية حول تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢**. دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٢.

خليل، خليل أحمد. **التوريث السياسي في الأنظمة الجمهورية العربية المعاصرة**. ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.

الزبحاني، عبد الله سعيد علي. **مؤسسة السلطة السياسية أو فصل السلطة عن الحكام: دراسة قانونية في نظرية الدولة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٦.

زكي، رمزي. **قضايا مزعجة: مقالات مبسطة في مشكلاتنا الاقتصادية المعاصرة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٣.

ـــــــــ. **المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٤)
ستراوس، آنسليم وجوليا كوربين. **أساسيات البحث الكيفي.** ترجمة عبد الله بن حسين. الرياض: معهد الإدارة العامة، ١٩٩٩.
سكوت، جيمس. **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم.** بيروت: دار الساقي، ١٩٩٥.
الشاوي، توفيق. **سيادة الشريعة الإسلامية في مصر.** القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٧.
شيحا، إبراهيم عبد العزيز. **النظم السياسية والقانون الدستوري: تحليل النظام الدستوري المصري.** الإسكندرية: منشأة المعارف، ٢٠٠٠.
الصدة، عبد المنعم فرج [وآخرون]. **المبادئ العامة في القانون.** القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٨٨.
طارق البشري: القاضي المفكر. تحرير إبراهيم البيومي غانم. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.
عارف، نصر. **إبستمولوجية السياسة المقارنة.** بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.
ـــــــــ. **نظريات السياسة المقارنة.** [د. م.]: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.
عبد الحميد، شاكر. **الفكاهة والضحك.. رؤية جديدة.** الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٣. (سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٨٩)
عبد الفتاح، نبيل وضياء رشوان (محرران). **تقرير الحالة الدينية في مصر.** القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥.
عثمان، محمد فتحي. **الدين للواقع.** القاهرة: المكتب الفني للنشر، ١٩٥٩. (سلسلة الثقافة الإسلامية)
ـــــــــ. **القيم الحضارية في رسالة الإسلام.** جدة: الدار السعودية للنشر، ١٩٨٢.

عزت، عزة. **لغة الشارع: الشخصية المصرية في الأمثال الشعبية**. ط ٢. القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٣.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

عويس، سيد. **الأعمال الكاملة، (رسائل الإمام الشافعي)**. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٨.

ـــــــــ. **هتاف الصامتين: ظاهرة الكتابة على هياكل المركبات في المجتمع المصري المعاصر**. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب ـ دار قباء، ٢٠٠٠. (سلسلة الأعمال الإبداعية (مكتبة الأسرة))

غلاب، عبد الكريم. **أزمة المفاهيم وانحراف التفكير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨.

الكواري، علي خليفة (محرر). **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

كواكو، جان مارك. **الشرعية والسياسة**. ترجمة خليل إبراهيم الطيار. عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠١.

الكيلاني، فاروق. **استقلال القضاء**. ط ٢. بيروت: المركز العربي للمطبوعات ـ دار المؤلف، ١٩٩٩.

القمودي، سالم. **اغتصاب التطبيق**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠٠٣.

الماوردي، أبو الحسن. **أدب الدنيا والدين**. تحقيق محمد صباح. بيروت: منشورات مكتبة الحياة، ١٩٨٦.

مرسي، محمد عبد العليم. **هجرة العلماء من العالم الإسلامي**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن مسعود، مركز البحوث، ١٩٨٤.

مطر، أحمد. **الأعمال الشعرية الكاملة**. ط ٢. لندن، [د. ن.]، ٢٠٠١.

المقريزي. **إغاثة الأمة في كشف الغمة (تاريخ المجاعات في مصر).** القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٩. (سلسلة الأعمال الإبداعية (مكتبة الأسرة))

المنوفي، كمال وحسنين توفيق (محرران). **الثقافة السياسية في مصر بين الاستمرارية والتغيير.** القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.].

ميتشل، تيموثي. **استعمار مصر.** ترجمة بشير السباعي وأحمد حسان. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠.

الندوي، تقي الدين. **الإمام مالك (ﷺ) ومكانة كتابه الموطأ.** ط ٤. بيروت: دار البشائر الإسلامية، ٢٠٠٤.

نصار، ناصيف. **في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنًا؟.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٠.

نور الدين، محمد عباس. **التمويه في المجتمع العربي السلطوي: قراءة نفسية اجتماعية للعلاقة بالذات والآخر.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

هويدي، فهمي. **إحقاق الحق.** ط ٣. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩.

ـــــــــ. **مصر تريد حلًا.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨.

دوريات

أمين، جلال. «ماذا حدث للثقافة المصرية في نصف قرن: ١٩٥٢ ـ ٢٠٠٢.» **القاهرة: وجهات نظر**: السنة ٤، العدد ٣٨، آذار/ مارس ٢٠٠٢.

البشري، طارق. «القضاء المصري بين الاستقلال والاحتواء.» **القاهرة: وجهات نظر**: السنة ٥، العدد ٥٠، آذار/مارس٢٠٠٣.

بكري، مصطفى. «توريث الحكم.» جريدة **الأسبوع**: ٨/ ١٢/ ٢٠٠٣.

«البيروقراطية المصرية تقضي على مشروع إنشاء الجامعة التكنولوجية.» **الأهالي**: ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٣.

«تحقيق أخبار اليوم: السكك الحديدية تكذب ولا تتجمل، الخطر مازال يهدد حياتنا (قطار الصعيد).» **أخبار اليوم**: ٣٠/ ١١/ ٢٠٠٣.

خميس، كرم. «سدوا أمامه كل المنافذ فاختار الموت: مأساة شاب مصري قتلته الحكومة أولًا والثروات.» **جريدة الأسبوع**: ١٨/ ٨/ ٢٠٠٣.

رفعت، أحمد. «زينب عبد الله، تمويل الصندوق العقاري بأموال الزكاة باطل.» **جريدة الأسبوع**: ٢١/ ٧/ ٢٠٠٣.

سلطان، عائشة إبراهيم. «أبجديات.» جريدة **البيان**: ١٩/ ١/ ٢٠٠٢.

عارف، نصر محمد أحمد. «أزمة الأحزاب السياسية في مصر، دراسة في إشكاليات الوجود والشرعية والوظيفة.» **أوراق استراتيجية**: السنة ١٣، العدد ١٣٢، ٢٠٠٢.

عبد اللاه، زينب. «تحولات اقتصادية خطيرة وخصخصة وانهيارات اجتماعية.. فلماذا الاندهاش؟! غول الفقر ينهش الضعفاء.» **جريدة الأسبوع**: ١١/ ٨/ ٢٠٠٣.

عويس، سيد. «أمثال وتعبيرات شعبية مصرية، كتاب اليوم.» مؤسسة أخبار اليوم، القاهرة، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٠.

قباني، نزار. «صديقي المجنون.. سعد حلاوة.» جريدة **العربي الناصري**: ٢٥/ ٢/ ٢٠٠١.

«وزير الثقافة يكشف خبايا محاولة صنع الله إبراهيم، التطاول على مصر والدول العربية.» جريدة **النبأ الوطني**: ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٣.

ندوات، مؤتمرات

عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية (ندوة)، مركز الدراسات المعرفية ـ كلية الآداب: قسم الاجتماع: عين شمس، ٥ ـ ٦

المؤتمر السابع عشر: المواطنة المصرية ومستقبل الديمقراطية ٢١ ـ ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣. القاهرة: مركز البحوث السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، [٢٠٠٣].

مؤتمر الممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية، أبريل ١٩٩٢. القاهرة: كلية الخدمة الاجتماعية، ١٩٩٢.

نحو فقه سديد لواقع أمتنا المعاصر (ندوة). ط ٢. الشارقة، ٢٦ ـ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢.

الندوة المصرية ـ الفرنسية التاسعة «العلوم السياسية والاجتماعية: الآفاق والتوقعات»، القاهرة، ١٩ ـ ٢١ شباط/فبراير ٢٠٠٠.

٢ ـ الأجنبية

Book

Hobbes, Thomas. ***Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil.*** Edited with an introduction by Michael Oakeshott. New York: Collier books, London: MacMillan Publishing Company, 1962. (Collier Classics in the History of Thought)